DeriveApprodi

Alain Badiou



L'avventura della filosofia francese

Dagli anni Sessanta



labirinti



labirinti

Titolo originale: *L'aventure de la philosophie française*

I edizione: settembre 2013

DeriveApprodi srl
piazza Regina Margherita 27
00198 Roma
tel. 06 85358977
fax 06 97251992

info@deriveapprodi.org
www.deriveapprodi.org

Progetto grafico di Andrea Wöhr

In copertina: Henri Michaux, *Histoires d'encres* (dettaglio)

ISBN978-88-6548-068-7

Alain Badiou

L'AVVENTURA DELLA FILOSOFIA FRANCESE

Dagli anni Sessanta

Traduzione di Livio Boni

Avvertenza del traduttore

Conformemente all'edizione originale francese abbiamo indicato i riferimenti dei testi citati da Badiou solo quando precisati dall'autore, e sempre – ove possibile – in riferimento all'edizione italiana, proponendoli invece in nostra traduzione, quando l'opera non esista, o sia difficilmente reperibile, in versione italiana.

Prefazione

Questo libro si compone di una serie di testi il cui solo punto in comune consiste nel fatto che tutti riguardano filosofi di lingua francese che possiamo dire contemporanei. «Contemporanei» significa in questo caso che la loro opera è stata pubblicata essenzialmente in un periodo che va dalla seconda metà del XX secolo ai pochi anni di quello appena cominciato.

Non si tratta di una selezione razionale, di una rete prestabilita di preferenze, di un'antologia. No, è tutto più legato a un concorso di circostanze, e la contingenza la fa ancor più da padrona ove si consideri che sono esclusi da questa raccolta una serie di testi aventi statuto analogo (cioè afferenti alla filosofia francese contemporanea) già pubblicati nel volume *Piccolo Pantheon portatile*[1]. Chiedo del resto al lettore di considerare il volume qui presente e il *Piccolo Pantheon* come un unico insieme.

Esistono poi, sparsi qua e là, altri testi sullo stesso argomento, che saranno sicuramente riediti un giorno, su degli autori sui quali ho scritto in modo troppo sintetico, o troppo esoterico, in articoli magari apparsi su riviste ormai introvabili, o seguendo un impulso che non è più il mio, o in un contesto che bisognerebbe esplicitare, o in una dinamica troppo allusiva, o ancora, senza tener conto d'opere successive che hanno poi modificato il mio giudizio... o che so io. Insomma, bisognerebbe senz'altro che l'editore La Fabrique[2] preparasse, dopo il presente volume e il *Piccolo*

1/ Alain Badiou, *Piccolo Pantheon portatile*, a cura di L. Bosi e T. Ariemma, il Melangolo, Genova 2010, N.d.T.

2/ L'editore francese dei due libri in questione, N.d.T.

Pantheon, un terzo tomo ove sia questione, tra l'altro – per non limitarsi ai «vecchi», la cui opera è compiuta, stabilizzata, o a quelli che sono scomparsi precocemente – di Gilles Châtelet, di Monique David-Ménard, di Stéphane Douailler, di Jean-Claude Milner, di François Regnault, di François Wahl... E poi finirò ben per scrivere, prima o poi, sull'importante e notevole coorte di «giovani» filosofi di quarantacinque anni, o leggermente più giovani (in filosofia la maturità è sempre tardiva).

L'abbozzo panoramico appena tracciato non è altro, come si vede, che un *work in progress*.

Per compensare il carattere disparato e contingente della cosa, vorrei procedere a qualche considerazione su cosa convenga intendere per «filosofia francese», visto che il sintagma può sembrare contraddittorio (la filosofia o è universale, o non esiste), sciovinista (che cosa intendere, oggigiorno, con l'aggettivo «francese»?), e al contempo imperialista (il solito occidentalo-centrismo?) e antiamericanista (la *french touch* contro l'accademismo analitico dei dipartimenti di filosofia delle università anglosassoni).

Senza rimettere in causa la vocazione universale della filosofia, da me sistematicamente difesa, bisogna comunque convenire del fatto che il suo svolgimento storico comporta delle discontinuità, sia temporali che spaziali. Riprendendo un'espressione di cui Frédéric Worms ha dimostrato tutta la pertinenza, occorre pur riconoscere che esistono dei *momenti* della filosofia, delle localizzazioni singolari dell'invenzione a risonanza universale di cui essa è capace.

Prendiamo come esempi due momenti particolarmente forti e identificabili. In primo luogo quello della filosofia greca classica, tra Parmenide e Aristotele, dal V al III secolo a.C., momento storico fondatore, eccezionale e in fin dei conti alquanto breve dal punto di vista temporale. Poi quello dell'idealismo tedesco, da Kant a Hegel, Fichte e Schelling inclusi: ancora un momento filosofico eccezionale, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, un momento intenso, creatore, e che dura solo qualche decennio.

Allora, diciamo che battezzerò provvisoriamente «filosofia francese contemporanea» quel momento filosofico francese il quale, essenzialmente situato nella seconda metà del XX secolo, può paragonarsi, per ampiezza di respiro e novità, tanto al momento greco classico quanto al momento dell'idealismo tedesco.

Ricordiamone qualche pilastro arcinoto. *L'Essere e il Nulla*, l'opera fondamentale di Sartre, esce nel 1943, e l'ultimo libro di De-

leuze, *Che cos'è la filosofia?*, data del 1991. Tra Sartre e Deleuze possiamo menzionare senza dubbio Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida... Ai margini di questo insieme conchiuso, e per aprirlo sul contemporaneo, si potrebbero ugualmente citare Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, e il sottoscritto... È questa lista d'autori e di opere che definisco come «filosofia francese contemporanea», e che costituisce a mio avviso un momento filosofico nuovo, creatore, singolare e al tempo stesso universale.

Il problema consiste nell'identificare questo insieme. Cosa è accaduto intorno alla quindicina di nomi propri appena citati? Cosa si è definito (quando dico «si è» mi riferisco essenzialmente agli intellettuali americani) dapprima con il termine esistenzialismo, poi strutturalismo, decostruzione, postmoderno, e ora realismo speculativo? Esiste un'unità storica e intellettuale di un tale momento? E quale?

Condurrò la mia indagine in quattro tempi. Cominciando dalla questione dell'*origine*: da dove nasce questo momento? Qual è la sua genealogia? Quale il suo atto di nascita? In un secondo tempo tenterò di identificare le *operazioni filosofiche* che lo contraddistinguono. In terzo luogo abborderò una questione fondamentale, il *legame tra filosofia e letteratura* che caratterizza questa sequenza. Infine parlerò della *discussione permanente*, durante il periodo in questione, *tra filosofia e psicoanalisi*.

Per pensare l'origine del momento filosofico francese della seconda metà del XX secolo occorre risalire all'inizio del secolo medesimo, quando nella filosofia francese cominciano a costituirsi due correnti autenticamente differenti. Alcune coordinate fondamentali: nel 1911 Bergson tiene a Oxford due conferenze celeberrime, pubblicate in seguito nella raccolta *Il pensiero e il movente*. Nel 1912 esce il libro di Brunschvicg intitolato *Les étapes de la philosophie mathématique*. Questi due interventi (giusto prima della guerra del '14-18, il che non è indifferente) fissano due orientamenti di pensiero almeno in apparenza del tutto opposti. Bergson propone una filosofia dell'interiorità vitale, che assume la tesi ontologica di un'identità dell'essere e del cambiamento fondata sulla biologia moderna. Orientamento che avrà un seguito per tutto il secolo, fino a Deleuze compreso. Brunschvicg propone invece una filosofia del concetto o, più esattamente, dell'intuizione concettuale (secondo il felice ossimoro di Descartes), fondata sulla matematica, e

che descrive il costituirsi storico di forme simboliche nelle quali sono in un certo senso depositate le intuizioni concettuali fondamentali. Anche questo orientamento, che lega l'intuizione soggettiva ai formalismi simbolici, perdura tutto il secolo, con Lévi-Strauss, Althusser e Lacan, su un versante più «scientifico», e Derrida e Lyotard, su un versante più «artistico».

All'inizio del secolo abbiamo dunque quella che definirei una figura divisa e dialettica della filosofia francese. Da una parte una filosofia della vita, dall'altra – per semplificare – una filosofia del concetto. E questo problema, vita e/o concetto, sarà il problema centrale della filosofia francese, compreso nel momento filosofico di cui è qui questione.

Il dibattito a proposito di vita e concetto conduce alla fine alla questione del soggetto, questione che pervade tutto il periodo che ci interessa. E perché? Perché un soggetto umano è al contempo un corpo vivente e un creatore di concetti. Il soggetto è l'elemento comune ai due orientamenti: esso è oggetto d'interrogazione rispetto alla propria vita, alla propria vita soggettiva, animale, organica; ma è anche oggetto d'interrogazione rispetto alla propria capacità di pensiero, di creazione, di astrazione. Il rapporto tra corpo e idea, tra vita e concetto, presiede conflittualmente al divenire della filosofia francese intorno alla nozione di soggetto – anche quando talora sono altre le categorie cui viene fatto ricorso – e questo conflitto è presente fin dall'inizio del secolo, da una parte con Bergson, dall'altra con Brunschvicg.

Qualche esempio, succintamente: il soggetto come coscienza intenzionale è una nozione cruciale tanto per Sartre quanto per Merleau-Ponty. Althusser invece descrive la storia come un processo senza soggetto, e il soggetto come una categoria ideologica. Derrida, sulla scorta di Heidegger, considera invece il soggetto come una categoria della metafisica; Lacan crea un nuovo concetto di soggetto, il cui punto costitutivo risiede nella divisione originaria, nella scissione; per Lyotard, il soggetto è il soggetto dell'enunciazione, tanto da essere in ultima analisi responsabile davanti a una Legge; per Lardreau il soggetto è ciò, o chi, a proposito del quale è possibile provare l'affetto della pietà; per quanto mi riguarda, invece, non esiste soggetto se non rispetto a un processo di verità, ecc.

Si noti come, su questo problema delle origini, si potrebbe risalire anche più lontano, e dire che, in fin dei conti, si tratta di un lascito cartesiano, e che la filosofia francese della seconda metà del secolo non è altro che un immenso dibattito con Descartes.

Perché Descartes è l'inventore della categoria di soggetto, e il destino della filosofia francese, e persino le sue divisioni, sono divisioni interne al lascito di Descartes. Descartes è infatti al tempo stesso un teorico del corpo fisico, dell'animale-macchina, e un teorico della riflessione pura. Egli s'interessa dunque contemporaneamente alla fisica delle cose e alla metafisica del soggetto. Tutti i grandi filosofi contemporanei hanno scritto su Descartes. Si potrebbe citare un notevole articolo di Sartre sulla libertà in Descartes, la tenace ostilità di Deleuze nei suoi confronti, o ancora il conflitto al suo riguardo tra Foucault e Derrida. Poiché infondo esistono tanti Descartes quanti sono i filosofi francesi della seconda metà del XX secolo.

La questione dell'origine ci fornisce quindi una prima definizione del momento filosofico che ci interessa: una battaglia concettuale intorno alla nozione di soggetto, che spesso prende la forma di una controversia in merito al lascito cartesiano.

Passando ora alle operazioni intellettuali che permettono d'identificare il momento filosofico in cui ci troviamo, mi contenterò di qualche esempio che illustri soprattutto la «maniera» di fare della filosofia, cioè una serie di operazioni che potremmo dire metodiche.

La prima di queste è per così dire un'operazione tedesca, o un'operazione francese che concerne un corpus tratto dalla filosofia tedesca. In effetti, tutta la filosofia francese della seconda metà del XX secolo è in realtà non solo una discussione sul lascito cartesiano, ma anche sul lascito tedesco. Vi sono stati momenti cruciali di tale discussione, per esempio il seminario di Kojève su Hegel, che Lacan ebbe modo di seguire e che segnò profondamente Lévi-Strauss. Vi è stata inoltre la riscoperta, negli anni Trenta-Quaranta, della fenomenologia da parte di un'intera generazione di giovani filosofi francesi. Come Sartre, il quale cambiò completamente la propria prospettiva dopo aver letto, durante un soggiorno a Berlino, Husserl e Heidegger in lingua originale. Anche Derrida è inizialmente e prima di tutto un interprete assolutamente originale del pensiero tedesco. E poi c'è Nietzsche, filosofo assolutamente fondamentale, tanto per Foucault che per Deleuze. Personalità assai diverse tra loro come Lyotard, Lardreau, Deleuze o Lacan hanno in comune di aver tutti scritto su Kant. Si può quindi dire che i francesi sono andati a cercare qualcosa in Germania, attingendo al vasto corpus che va da Kant a Heidegger.

Ma che cosa la filosofia francese è andata a cercare in Germania? Lo si potrebbe sintetizzare in una frase: un nuovo rapporto tra concetto ed esistenza, che ha assunto diversi nomi: decostruzione, esistenzialismo, ermeneutica. Attraverso ciascuno di questi nomi si tenta una ricerca comune che consiste nel modificare, nello spiazzare il rapporto tra concetto e esistenza. Dato che la questione della filosofia francese era, fin dall'inizio del secolo, il rapporto tra vita e concetto, questa trasformazione esistenziale del pensiero, questo rapporto del pensiero con il proprio terreno vitale, non potevano non interessarle fortemente. È questo che intendo per operazione tedesca: individuare nella filosofia tedesca una serie di mezzi nuovi per trattare del rapporto tra concetto e esistenza. E si tratta in effetti di un'operazione singolare, visto che la filosofia tedesca è diventata, nella sua traduzione francese, sul campo di battaglia della filosofia francese, qualcosa di completamente inedito. Operazione affatto singolare che è consistita, per così dire, nell'uso ricorrente, sul campo di battaglia francese della filosofia, di un arsenale tratto dalla filosofia tedesca, ma impiegato per fini in sé estranei a quelli di quest'ultima.

La seconda operazione, non meno importante, ha riguardato la scienza. I filosofi francesi della seconda metà del secolo scorso hanno voluto strappare la scienza allo stretto dominio della filosofia della conoscenza. Si trattava di stabilire che la scienza era più vasta e profonda rispetto alla semplice questione della conoscenza, che si doveva considerala come un'attività produttiva, come una creazione e non solo come una riflessione o una cognizione. Hanno voluto trovare nella scienza une serie di modelli d'invenzione e di trasformazione per poterla finalmente ascrivere non al campo della rivelazione e dell'organizzazione fenomenica, ma ad esempio al campo dell'attività di pensiero e dell'attività creatrice, comparabili all'attività artistica. Questo processo giunge a compimento in Deleuze, il quale stabilisce una comparazione sottile e intima tra creazione scientifica e creazione artistica, ma comincia ben prima, presentandosi come una delle operazioni costitutive della filosofia francese, di cui testimonia negli anni Trenta-Quaranta l'opera assolutamente originale di Bachelard (che s'interessa tanto alla fisica e alla matematica quanto alla substruttura soggettiva della poesia), di Cavaillès – restituendo la matematica alla dinamica produttiva nel senso spinoziano – o di Lautman, per il quale il processo della dimostrazione è l'incarnazione di una dialettica soprasensibile delle idee.

Terzo esempio di operazione originale: l'operazione politica. Quasi tutti i filosofi del periodo che qui ci interessa hanno inteso impegnare profondamente la filosofia nella questione politica: Sartre, Merleau-Ponty nel dopoguerra, Foucault, Althusser, Deleuze, Jambet, Lardreau, Rancière, Françoise Proust – così come il sottoscritto – sono stati militanti politici. Mentre nella filosofia tedesca cercavano un nuovo rapporto tra il concetto e l'esistenza, nella politica cercavano un nuovo rapporto tra il concetto e l'azione, in particolare l'azione collettiva. Il desiderio fondamentale d'impegnare la filosofia nelle situazioni politiche è stato sotteso dalla ricerca di una nuova soggettività, anche concettuale, che fosse omogenea all'emergere dirompente dei movimenti collettivi.

Definirei «moderno» il mio ultimo esempio. La sua parola d'ordine: modernizzare la filosofia. Ancor prima che si cominciasse a parlare quotidianamente di modernizzare l'azione di governo (oggi come oggi bisogna modernizzare tutto, il che significa spesso distruggere tutto), vi è stato nei filosofi francesi un profondo desiderio di modernità, che li ha indotti a seguire da vicino le trasformazioni artistiche, culturali, sociali e le trasformazioni di costume. Vi è stato un interesse filosofico molto forte per la pittura non figurativa, per la nuova musica, per il teatro, per il romanzo poliziesco, per il jazz e per il cinema. Vi è stata la volontà di avvicinare la filosofia a quanto di più denso vi fosse nel mondo moderno. Vi è stato inoltre un interesse assai vivo per la sessualità e per i nuovi stili di vita. Così come vi è stata una sorta di passione per le formalizzazioni dell'algebra e della logica. Attraverso tutti questi elementi la filosofia perseguiva un nuovo rapporto tra il concetto e il movimento delle forme: le forme artistiche, le nuove configurazioni della vita sociale, gli stili di vita, le forme sofisticate delle scienze letterali. Attraverso questa modernizzazione i filosofi cercavano un nuovo modo di abbordare la creazione formale.

Il momento filosofico francese è stato dunque, come minimo, un'appropriazione nuova del pensiero tedesco, una visione della scienza come creazione, una radicalità politica, una ricerca sulle nuove forme dell'arte e della vita. Attraverso tutto ciò si è realizzata una nuova disposizione del concetto, uno spostamento del rapporto tra il concetto e la sua esteriorità. La filosofia ha inteso proporre un rapporto nuovo con l'esistenza, con il pensiero, con l'azione e il movimento delle forme.

La questione delle forme e della ricerca, da parte della filosofia, di un rapporto intimo con la creazione di forme è qui cruciale. Ed evidentemente comporta il rimettere in questione la forma della filosofia medesima. Si è reso allora necessario trasformare la lingua della filosofia, e non solo creare nuovi concetti. E questo ha implicato un rapporto singolare tra filosofia e letteratura, altra caratteristica saliente della filosofia del XX secolo.

In un certo senso si tratta di una lunga storia, tipicamente francese. Non erano forse definiti *philosophes* personaggi come Voltaire, Rousseau e Diderot, che sono classici della nostra letteratura? Vi è in Francia tutta una serie di autori che non si sa bene se appartengano alla letteratura o alla filosofia. Per esempio Pascal, che è indubbiamente uno dei più grandi scrittori della nostra storia letteraria e uno dei nostri più profondi pensatori. Nel XX secolo Alain, un filosofo che si presenta come del tutto classico, filosofo non rivoluzionario e che non appartiene al momento di cui stiamo parlando, è assai prossimo alla letteratura: per lui la scrittura è essenziale. Egli ricerca, nei suoi testi filosofici, una sorta di lapidarietà stilistica ereditata dai nostri moralisti classici. Ed è del resto l'autore di diversi commenti sul romanzo – eccellenti quelli su Balzac – e sulla poesia francese contemporanea, soprattutto su Valéry. Quindi, persino in figure «ordinarie» della filosofia francese contemporanea è possibile riscontrare questo legame assai stretto tra filosofia e letteratura. Tra gli anni Venti e Trenta i surrealisti hanno svolto un ruolo importante: anche loro volevano modificare il rapporto tra pensiero e creazione di forme, vita e arte. La loro era la ricerca di un programma poetico che tuttavia ha aperto la strada, in Francia, al programma filosofico degli anni Cinquanta e Sessanta. Lacan e Lévi-Strauss hanno frequentato e conosciuto i surrealisti. Anche un tipico professore di filosofia della Sorbona, come Alquié, era coinvolto nell'ambiente surrealista. Tutta questa storia complessa testimonia del rapporto tra progetto poetico e progetto filosofico, rapporto di cui i surrealisti – ma anche Bachelard, sul versante opposto – sono i rappresentanti. Ma a partire dagli anni Cinquanta-Sessanta tocca alla filosofia stessa inventare la propria forma letteraria, ricercando un legame espressivo diretto tra la presentazione filosofica, lo stile filosofico e lo spostamento concettuale che essa stessa ricerca.

Si assiste allora a un mutamento spettacolare della scrittura filosofica. La maggior parte di noi si è ormai abituata a questo genere di scrittura, quella di Deleuze, di Foucault, di Lacan, e sten-

tiamo a figurarci a che punto abbia rappresentato una rottura con lo stile filosofico precedente. Tutti i filosofi in questione hanno cercato di costituirsi un proprio stile, d'inventare una nuova forma di scrittura. Hanno ambìto a essere scrittori. In Deleuze e Foucault si riscontra qualcosa di affatto inedito nel movimento della frase. Un ritmo affermativo senza concessioni, un senso della formula spettacolarmente inventivo. In Derrida si riscontra un rapporto complicato e paziente della lingua con la lingua, un lavoro della lingua su se stessa, e in questo lavoro il pensiero sguscia come un'anguilla tra le piante acquatiche. In Lacan si ritrova una sintassi complessa, che in fin dei conti ha in Mallarmé il solo termine di paragone. Tutto ciò è mosso da una lotta ostinata contro lo stile convenzionale della dissertazione – stile che al tempo stesso ritorna costantemente, come lo si vede significativamente in Sartre, o anche in Althusser, poiché si tratta di un fondo retorico contro il quale il risultato è sempre incerto.

Si potrebbe quasi dire che uno dei fini della filosofia francese sia stato quello di creare un nuovo luogo di scrittura nel quale letteratura e filosofia diventassero indiscernibili; un luogo che non fosse né la filosofia come disciplina né propriamente letteratura, ma che fosse una forma di scrittura ove non si potesse più distinguere tra filosofia e letteratura, cioè ove non si potesse più distinguere tra il concetto e l'esperienza della vita. Poiché, in fin dei conti, quest'invenzione di scrittura consiste nel dare una vita letteraria al concetto.

Attraverso quest'invenzione, questa nuova scrittura, si tratta di dire il nuovo soggetto, di creare, nella lingua, la nuova figura del soggetto. In quanto il soggetto moderno, reale posta in palio del momento filosofico francese, non può essere il soggetto razionale e cosciente direttamente derivato da Descartes; né essere, per dirla più tecnicamente, il soggetto riflessivo; deve essere qualcosa di più oscuro, di più legato alla vita, al corpo, un soggetto meno ristretto del soggetto cosciente, qualcosa dell'ordine di una produzione o di una creazione, che concentri in sé forze più vaste. Sia che essa adotti, sia che riprenda o che rinunci al termine «soggetto» a vantaggio d'altri vocaboli, è comunque questo che la filosofia francese cerca di dire, di trovare e di pensare.

Per questo la psicoanalisi è un'interlocutrice essenziale, perché la grande invenzione freudiana altro non è che una proposta inedita riguardo al soggetto. Grazie al motivo dell'inconscio, Freud ci segnala che la questione del soggetto è più vasta di quella della co-

scienza. Ingloba la coscienza, ma non vi si riduce. Tale è il significato del termine «inconscio» quando Lacan parla di «soggetto dell'inconscio».

Da qui il fatto che tutta la filosofia francese contemporanea si è impegnata in una grande e seria discussione con la psicoanalisi. Discussione che, in Francia, nella seconda metà del XX secolo, costituisce una scena di straordinaria complessità. Già in sé questa scena (o questo teatro) tra filosofia e psicoanalisi è assolutamente rivelatrice. La posta in palio fondamentale altro non è che la divisione tra le due grandi correnti della filosofia francese dall'inizio del secolo.

Torniamo dunque a questa divisione. Da una parte il vitalismo esistenziale, che ha la propria origine in Bergson, e passa indubbiamente per Sartre, Foucault e Deleuze; dall'altra quello che definirei un concettualismo delle istituzioni, che permette una loro proiezione formale, che si ritrova in Brunschvicg, e che transita per Althusser e Lacan. La diagonale che li interseca entrambi, vitalismo esistenziale e formalismo concettuale, è la questione del soggetto. Poiché un soggetto non è altro, in fin dei conti, che ciò la cui esistenza ne sostiene il concetto. Ebbene, in un certo senso, l'inconscio di Freud occupa esattamente questa posizione: anche l'inconscio è qualcosa al contempo di vitale e simbolico, che sostiene il concetto.

Ovviamente, come sempre, il rapporto tra chi fa le stesse cose, ma in modo diverso, non è dei più semplici. Si stabilisce per così dire un rapporto di complicità – visto che si fa la stessa cosa – ma anche un rapporto di rivalità – visto che la si fa differentemente. E il rapporto tra filosofia e psicoanalisi nella filosofia francese risponde esattamente a questa regola: complicità e rivalità al tempo stesso. Un rapporto di fascinazione e d'amore, ma anche di ostilità e di detestazione. Per questo le scena è violenta e complessa.

Tre testi fondamentali permettono di prenderne la misura. Il primo è l'inizio del libro di Bachelard pubblicato nel 1938, *La Psicoanalisi del fuoco*, il più chiaro sulla questione. Bachelard propone una nuova psicoanalisi, fondata sulla poesia, sul sogno, e che si potrebbe definire una psicoanalisi degli elementi: il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra, una psicoanalisi elementare. In fondo si potrebbe dire che Bachelard cerca di sostituire alla determinazione sessuale freudiana il nuovo concetto da lui elaborato di «*rêverie*». Vuole mostrare come la *rêverie* è qualcosa di più vasto e di più aperto ri-

spetto alla determinazione sessuale. Lo si evince chiaramente all'inizio della *Psicoanalisi del fuoco*.

Nel secondo dei testi in questione, la fine de *L'Essere e il Nulla*, Sartre propone a sua volta la creazione di una nuova psicoanalisi, che egli definisce «psicoanalisi esistenziale». La complicità/rivalità è in questo caso esemplare. Sartre oppone la propria psicoanalisi esistenziale alla psicoanalisi di Freud, che egli definisce «empirica». Secondo lui è possibile proporre un'autentica psicoanalisi teorica, mentre Freud resterebbe a una psicoanalisi empirica. Se Bachelard voleva rimpiazzare la determinazione sessuale con la *rêverie*, Sartre vuole sostituire il complesso freudiano, cioè la struttura dell'inconscio, con quel ch'egli definisce il «progetto». Quel che definisce un soggetto per Sartre non è una struttura, nevrotica o perversa, ma un progetto fondamentale, un progetto d'esistenza. Anche in questo caso abbiamo dunque un perfetto esempio di combinazione tra complicità e rivalità.

La terza referenza è il quarto capitolo dell'*anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, in cui, ancora una volta, si propone di rimpiazzare la psicoanalisi con un altro metodo che Deleuze chiama la «schizoanalisi», in assoluta rivalità con il modello freudiano. Bachelard punta sulla *rêverie* contro la determinazione sessuale, Sartre sul progetto contro la struttura o il complesso, e Deleuze – il testo è chiarissimo a questo proposito – sulla costruzione contro l'espressione – laddove il suo grande rimprovero alla psicoanalisi è che quest'ultima si limita a esprimere le forze dell'inconscio, mentre si tratta di costruirle.

Ecco il fatto straordinario e sintomatico: tre grandi filosofi, Bachelard, Sartre e Deleuze, hanno proposto di rimpiazzare la psicoanalisi con qualcosa d'altro. E si potrebbe dimostrare che Derrida e Foucault hanno nutrito un'analoga ambizione...

Tutti questi elementi tratteggiano una sorta di paesaggio filosofico che occorre ora ricapitolare.

Credo che un momento filosofico si definisca attraverso un programma di pensiero. Certo, i filosofi restano differenti e il programma è abbordato secondo metodi a volte opposti, e dà luogo alla fine a risultati contraddittori. È tuttavia possibile individuare l'elemento comune che si riflette in tutte queste differenze e contraddizioni: non le opere, né i sistemi, e nemmeno i concetti, ma il programma. Quando la questione programmatica è forte e condivisa si dà allora un momento filosofico, con una gran diversità di

mezzi, di opere, di concetti e di filosofi. Allora qual è stato il programma in questione nella seconda metà del XX secolo?

In primo luogo: smettere di contrapporre concetto ed esistenza, farla finita con questa separazione. Mostrare come il concetto sia dell'ordine del vivente, della creazione, del processo e dell'evento, e come tale non possa essere separato dall'esistenza.

Secondo punto: inscrivere la filosofia nella modernità, il che significa anche farla uscire dall'accademia, farla circolare nella vita. La modernità sessuale, artistica, politica, scientifica, sociale, sono tutte dimensioni che la filosofia deve poter prendere in conto, incorporandole e traendone forza. E per far questo essa deve rompere parzialmente con la sua stessa tradizione.

Terzo punto: rinunciare alla contrapposizione tra filosofia della conoscenza e filosofia dell'azione. Questa distinzione fondamentale, che per esempio assegna in Kant strutture e possibilità ben differenziate alla ragion pratica e alla ragion pura, era ancora in tempi recenti alla base dell'insegnamento della filosofia all'ultimo anno di liceo. Ebbene, il programma del momento filosofico francese comportava in ogni caso la rinuncia a questa separazione e la dimostrazione che la conoscenza è anch'essa una pratica, persino la conoscenza scientifica è una pratica, così come l'arte e l'amore sono dell'ordine del pensiero, e nient'affatto agli antipodi del concetto.

Quarto punto: collocare direttamente la filosofia sulla scena politica senza *détour* attraverso la filosofia politica, inscriverla frontalmente sulla scena politica. Tutti i filosofi francesi, a gran dispetto della stragrande maggioranza dei loro colleghi anglosassoni, hanno cercato d'inventare quello che definirei il «militante filosofico». La filosofia, per il suo modo d'essere, per la sua presenza, non doveva proporsi solo come una riflessione sulla politica, ma come un intervento volto a rendere possibile una nuova soggettività politica. In questo senso nulla di più opposto al momento filosofico francese, nulla che ne marchi tanto chiaramente la fine, quanto la moda attuale della «filosofia politica». Ritorno un po' triste alla tradizione accademica e riflessiva.

Quinto punto: riprendere la questione del soggetto, abbandonare il modello riflessivo e, pertanto, discutere con la psicoanalisi, rivaleggiare con essa e tenerle testa, se non superarla, nel pensare un soggetto irriducibile alla coscienza, e quindi alla psicologia. Il nemico mortale per la filosofia francese che qui ci interessa resta

la psicologia, la quale ha ricoperto per lungo tempo più di metà del programma d'insegnamento di filosofia, che il momento filosofico francese ha tentato di sgominare, e il cui attuale ritorno in voga significa forse che un periodo di creazione volge al termine, o sta volgendo al termine.

Sesto punto, infine: creare un nuovo stile dell'espressione filosofica, rivaleggiare con la letteratura. Reinventare in fondo la figura dello scrittore-filosofo del XVIII secolo. Reinventare una personalità che vada al di là del mondo accademico, ma anche del mondo mediatico, che si facesse conoscere direttamente, attraverso la parola, gli scritti, le prese di posizione e gli atti, visto che il suo programma consiste nell'interessare e nel modificare la soggettività contemporanea, per così dire *con qualunque mezzo.*

Questo è il momento filosofico francese, il suo programma e la sua grande ambizione. Credo tradisca un desiderio essenziale. Un'identità, anche quella di un momento filosofico, non è forse l'identità di un desiderio? Sì, vi era e vi è un desiderio essenziale di fare della filosofia una scrittura attiva, cioè lo strumento e il viatico di un nuovo soggetto. E di conseguenza il desiderio di fare del filosofo qualcosa di diverso dal saggio, il desiderio di farla finita con l'immagine meditativa, professorale e riflessiva del filosofo.

Fare del filosofo qualcosa di diverso dal saggio significa farne qualcosa di diverso da un semplice rivale del prete: farne uno scrittore agguerrito, un artista del soggetto, un amante della creazione. Scrittore agguerrito, artista del soggetto, amante della creazione, militante filosofico, sono termini che esprimono il desiderio che ha attraversato questo periodo, e che voleva che la filosofia *agisse* in nome proprio.

Tutto ciò mi fa pensare a una frase di Malraux, che però quest'ultimo attribuisce a De Gaulle, nel libro *Les chênes qu'on abat*: «La *grandeur* è un cammino verso un qualcosa che non si conosce». Credo che la filosofia francese della seconda metà del XX secolo, cioè il momento filosofico francese, abbia proposto alla filosofia di preferire il cammino piuttosto che la conoscenza della meta, l'azione e l'intervento filosofico piuttosto che la mediazione e la saggezza. È stata quindi una filosofia senza saggezza, come oggi le si rimprovera puntualmente.

Quel che abbiamo desiderato non era dunque una separazione netta tra vita e concetto, né la sottomissione dell'esistenza in quanto tale all'idea o alla norma, ma che il concetto stesso fosse un cam-

mino di cui non si conosce il punto d'arrivo. E la filosofia doveva chiarire per quali ragioni questo cammino, sul quale si decide di mettersi e la cui meta è in parte aleatoria e oscura, è giustamente – vale a dire: in conformità con la giustizia – quello nel quale bisogna ingaggiarsi.

Sì, la filosofia del momento di cui si detto è, è stata, l'accettazione dell'idea, imperativa e razionale, di un sentiero oscuro verso la giustizia – nel mio lessico: verso una verità – che l'epoca ci invita a costruire nel momento stesso in cui decidiamo di avventurarvici.

Ragion per cui possiamo dire che vi è stato in Francia, nel corso del XX secolo, un momento di avventura filosofica istruttivo per l'umanità nel suo insieme.

Gilles Deleuze

Su *La piega. Leibniz e il barocco*[*]

Nel 1987, François Wahl – mio editor da Seuil fin dall'inizio degli anni Sessanta – ebbe l'idea di creare un Annuaire philosophique *che rendesse conto annualmente dei libri che ci sembrassero meritarlo, e senza nessun'altra considerazione circa mode, la fruibilità dei libri in questione, o l'eventuale eccentricità della loro orientazione. Ma chi sta dietro questo «ci»? Oltre all'iniziatore, vi eravamo io, Christian Jambet, Guy Lardreau e Jean-Claude Milner. Questa iniziativa finì per stufare l'editore, a causa del suo insuccesso, tanto ingiustificato quanto totale. La larghezza di prospettiva e la forza degli articoli pubblicati erano infatti, in linea generale, eccezionali. Così come – bisogna ammetterlo – era eccezionale l'indifferenza che suscitavano. Comunque sia, sono veramente felice di aver potuto testimoniare in questo articolo, pubblicato sul secondo numero dell'*Annuaire, *della mia ammirazione congiunta per un antico (Leibniz) e un moderno (Deleuze), con i quali del resto non ho mai smesso di confrontarmi.*

Un libro ci propone un concetto (quello di Piega). Questo concetto è colto nella sua storia, diverso nei suoi campi d'esercizio, ramificato per le sue conseguenze. Esso è inoltre distribuito secondo la *descrizione* del suo luogo di pensiero, e secondo la *narrazione* dei suoi usi. È iscritto come legge, sia del luogo, sia di ciò che ha luogo. È *ciò di cui si tratta*, queste sono le ultime parole dell'ul-

*/ Traduzione dal francese di Tommaso Ariemma. Si ringraziano le edizioni Ombre Corte per averci permesso di riprodurre la traduzione già apparsa nel volume Alain Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, qui arricchita solo di una breve premessa inedita.

tima pagina: «Si tratta sempre di piegare, dispiegare, ripiegare» (p. 228)[1].

Una costante, fine, e informata del più sottile dettaglio, esposizione di Leibniz, serve da vettore per la proposta concettuale di Deleuze. La penultima parola del libro è: «Noi restiamo leibniziani» (*ibid.*). Ciò che importa, è chiaro, non è Leibniz, ma che, costretti a piegare, dispiegare, ripiegare, noi moderni restiamo leibniziani.

Si tratta di sapere che cosa significa questo «restare».

Andiamo a discutere accademicamente circa l'esattezza storica (notevole e molto bella: un perfetto lettore) di Deleuze? Andiamo a opporre un Leibniz nominalista e scaltro, un eclettico astuto, a quello, così deliziosamente nomade e profondo, di cui Deleuze esibisce il paradigma? Confronto con i testi? Disputa genealogica?

Lasciamo perdere. Questo libro, raro, ammirevole, ci propone una visione e un pensiero del *nostro* mondo. Bisogna parlarne da filosofo a filosofo: beatitudine intellettuale, godimento di uno stile, intrecci di scrittura e di pensiero, piega del concetto e del non concetto.

Necessità forse anche di una discussione, difficile però in quanto comincerebbe con un dibattito sul disaccordo, sull'*essere* del disaccordo. Poiché per Deleuze, dopo Leibniz, non è questione del vero o del falso, ma solo del possibile. Ancora Leibniz vi poneva una misura divina (il principio del migliore). Deleuze, affatto. Il nostro mondo, quello di un «cromatismo allargato», è una scena, identica, «dove Sesto vìola e non vìola Lucrezia» (p. 136). Un disaccordo è la «e» dell'accordo. Basta restare, per percepirne l'armonia, nel paragone musicale degli «accordi non risolti» (*ibid.*).

Per conservare l'attenta tensione della *disputatio* filosofica, non vi è altra soluzione che tenere il filo del concetto centrale, fosse anche contro la sinuosità equanime di Deleuze. Occorre, assolutamente, dispiegare la Piega, forzarla a qualche immortale dispiego.

Operiamo nella morsa di una terna, di un triplice allentamento del laccio in cui Deleuze ci cattura.

La Piega è in primo luogo un concetto *antiestensionale* del Molteplice, una rappresentazione del Molteplice come complessità labirintica direttamente qualitativa, irriducibile a qualsiasi composizione elementare.

1/ Il numero di pagina si riferisce alla traduzione italiana di *Le Pli*: G. Deleuze, *La Piega. Leibniz e il barocco*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2003, N.d.T.

La Piega è inoltre un concetto *antidialettico* dell'Evento o della singolarità. È un operatore di «messa sullo stesso piano» reciproca del pensiero e dell'individuazione.

La Piega è infine un concetto *anticartesiano* (o antilacaniano) del Soggetto, una figura «comunicante» dell'interiorità assoluta, che si eguaglia al mondo, di cui è un punto di vista. O ancora: la piega autorizza che si pensi un'enunciazione senza enunciato, o una conoscenza senza oggetto. Il mondo non sarà più da questo momento il fantasma del Tutto, ma l'allucinazione pertinente di un Dentro come puro Fuori.

Tutti questi «anti» con dolcezza, la meravigliosa e capziosa dolcezza dello stile di esposizione di Deleuze. Sempre affermare, sempre raffinare. Dividere all'infinito per perdere la divisione stessa. Incantare il molteplice, sedurre l'Uno, collegare l'inverosimile, citare l'incongruo.

Ma tagliamo, tagliamo corto.

Il Molteplice, l'organicità

Non vi è da imporre in modo brusco un ordine che, subito, faccia in modo che si venga a capo della sottrazione deleuziana. Un esempio: dopo non ancora venti righe dall'inizio del libro, ecco cosa ci capita di leggere: «Il molteplice non è solo ciò che ha molte parti, ma ciò che risulta piegato in molti modi» (p. 5). Si potrebbe essere tentati di obbiettare subito: in primo luogo, la composizione di un molteplice non è fatta dalle sue *parti*, ma dai suoi *elementi*. In secondo luogo, il pensiero di una piega è il suo spiegamento-molteplice, la sua riduzione all'appartenenza elementare, allo stesso modo che il pensiero di un nodo si dà nel suo gruppo algebrico. Infine, in che modo «ciò che risulta piegato in molti modi» potrebbe essere *esposto* alla piegatura, topologizzato in pieghe innumerevoli, se questo non fosse in primo luogo innumerevole nel suo essere-molteplice puro, nel suo essere cantoriano, nella sua cardinalità indifferente a ogni piega, perché, in quanto molteplice *senza qualità*, ne detiene l'essere?

Tuttavia, a cosa vale questa puntualizzazione dei termini, o dei parametri, di Leibniz-Deleuze? L'ontologia insiemista degli elementi e dell'appartenenza è da loro ricusata, e si avrebbe una linea – classica – di *disputatio* su l'Uno e il Molteplice. La tesi di Leibniz-Deleuze è che il punto, o l'elemento, non può valere come unità di materia: «L'unità di materia, il più piccolo elemen-

to del labirinto, è la piega, non il punto» (p. 10). Da qui la costante ambivalenza tra «appartenenza» (di un elemento) e «inclusione» (di una parte). Si può dire che l'ontologia di Leibniz-Deleuze è quella che apprende il molteplice come *punto-parte*, ossia come estensione (dispiegamento) o contrazione (piega), senza atomo né vuoto. Si è agli antipodi di un «insiemismo» risoluto, che *tesse dal vuoto* le più grandi complessità e *riduce all'appartenenza* le topologie più indiscernibili.

Ma, appena costituita, questa linea di esame si ramifica, si dispiega, si complica. L'astuzia di Leibniz-Deleuze è di non lasciare al sicuro nessuna coppia oppositiva, di non lasciarsi vincere, o garantire, da nessuno schema dialettico. Voi parlavate di punto, di elemento? Ma Leibniz-Deleuze ne distingue, come si sa, tre specie: il punto-piega materiale, o fisico, che è «elastico o plastico»; il punto matematico, che è insieme convenzione pura (in quanto estremità della linea) e «sito, abitazione, luogo, luogo di congiunzione dei vettori di curvatura»; e infine il punto metafisico, l'anima, o soggetto, che occupa il punto di vista, o la posizione, che il punto matematico designa alla congiunzione dei punti-piega. In modo che, conclude Deleuze, voi dovete distinguere «il punto d'inflessione, il punto di posizione, il punto d'inclusione» (p. 38). Ma allo stesso modo, come abbiamo visto, è impossibile pensarli separatamente, presupponendo ciascuno la determinazione degli altri due. Quale figura del Molteplice «in sé» opporre, senza apparente ingenuità, a questo svincolamento ramificato del punto sotto il segno della piega?

La filosofia, secondo Deleuze, non è un'inferenza, quanto piuttosto una *narrazione*. Ciò che dice del Barocco (p. 211) si applica a meraviglia al suo stile di pensiero: «la descrizione prende il posto dell'oggetto, il concetto diviene narrativo, e il soggetto punto di vista, soggetto di enunciazione». Non avrete dunque un caso del Molteplice, ma la descrizione delle sue figure, e più ancora del costante passaggio da una figura all'altra; non avrete un concetto del molteplice, ma la narrazione del suo essere-mondo, nel senso in cui Deleuze dice molto giustamente che la filosofia di Leibniz è una «firma di un mondo» e non più il «simbolo di un cosmo» (p. 210); e non avrete nemmeno una teoria del Soggetto, ma l'ascolto, l'iscrizione, del punto di vista nel quale ogni soggetto si decide, e che è esso stesso il termine di una serie probabilmente divergente, o senza Ragione.

In questo modo, quando Deleuze accredita a Leibniz un

«nuovo rapporto tra l'uno e il molteplice» (*ibid.*), è soprattutto per ciò che questo rapporto ha di diagonale, di sovversivo, d'indistinto, in ciò che «in senso soggettivo» (dunque monadico) «deve avere anche la molteplicità dell'uno e l'unità del molteplice». Alla fine, il «rapporto» Uno/Molteplice si trova delineato e disfatto nei quasi-rapporti Uno/Uno e Molteplice/Molteplice. Questi quasi-rapporti, tutti sussunti sotto il concetto-senza-concetto della Piega, l'Uno-piega rovescio della Piega-molteplice, sono presi di mira attraverso la descrizione (a cosa serve il tema del Barocco), la narrazione (il gioco del Mondo), o la posizione enunciativa (Deleuze non rifiuta né argomenta, enuncia). Essi non si lasciano né dedurre, né pensare entro la discendenza fedele di qualche assiomatica, o di qualche decisione prima. La loro funzione è di evitare la distinzione, l'opposizione, la fatale binarietà. La loro massima d'uso è il chiaroscuro, che per Leibniz-Deleuze è la *tinta dell'idea*: «Così come il chiaro ricade di continuo nell'oscuro: è chiaroscuro per natura, è sviluppo dell'oscuro, è *più* o *meno* chiaro, così come il sensibile lo rivela» (p. 147).

Il metodo è tipico di Leibniz, Bergson, Deleuze. Cioè di sottolineare un'ostilità (soggettiva, enunciativa) al tema ideale del Chiaro, che va da Platone (l'Idea-Sole) a Cartesio (l'Idea chiara), e che è anche metafora di un certo concetto di Molteplice, quello in cui, di diritto, gli elementi che lo compongono si lasciano esporre al pensiero *in piena luce* dalla loro distinzione di appartenenza. Leibniz-Bergson-Deleuze non dirà che è l'Oscuro che vale, non polemizzerà frontalmente. No. *Sfumerà*. La sfumatura è qui l'operatore antidialettico per eccellenza. La sfumatura *scioglierà* l'opposizione latente di cui il Chiaro esalta uno dei termini. Si stabilirà così una continuità locale, uno scambio di valori in ogni punto reale, di modo che la coppia Chiaro/Oscuro sia separabile, e *a fortiori* gerarchizzabile, solo al prezzo di un'astrazione globale. Questa astrazione sarà essa stessa estranea alla vita del Mondo.

Se il pensiero del Molteplice, come lo dispiega Deleuze-Leibniz, è così sfuggente, se esso è il racconto senza lacune né un fuori di pieghe e di dispiegamenti del Mondo, è perché tale pensiero non si oppone a null'altro, né si stabilisce presso i limiti di un altro. Esso cerca piuttosto di *desepararsi da ogni cosa*, di moltiplicare *nel* molteplice tutti i pensieri possibili del molteplice. Poiché «il realmente distinto non è necessariamente separato né separabile», e «non c'è separabile o separato ma tutto cospira» (p. 93; trad. mod.).

Questa visione del mondo come totalità intrecciata, piegata, inseparabile, tale che ogni distinzione è una semplice operazione locale, questa convinzione «moderna» che il molteplice è tale da non essere esso stesso discernibile come molteplice, ma solamente «attivabile» come Piega, questa cultura della divergenza (in senso seriale) che rende compossibili le più radicali eterogeneità, questa «apertura» senza controparte («un mondo di catture piuttosto che di chiusure», p. 135; trad. mod.): ecco ciò che fonda il rapporto, amichevole e profondo, di Deleuze con Leibniz. Il molteplice come grande animale fatto di animali, la respirazione organica ovunque inerente alla sua propria organicità, il molteplice come *tessuto vivente*, che si piega come sotto l'effetto della sua surrezione vitale, al contrario, assolutamente, dell'estensione cartesiana, puntuale e regolata dallo choc: la filosofia di Deleuze è quella della cattura di una vita insieme totale e divergente. Si comprende che vi sia lodato questo Leibniz che sostiene, più di chiunque altro, «l'affermazione di un solo e medesimo mondo, e di una differenza o varietà infinita in questo mondo» (p. 97), e in mondo costante l'audacia «barocca» per eccellenza: «una tessiturologia, che propugna un organicismo generalizzato, ossia una presenza degli organi ovunque» (pp. 188-189).

Infatti, non vi sono mai stati che due schemi, o paradigmi del Molteplice: il matematico e l'organicistico, Platone o Aristotele. Opporre la Piega all'Insieme, ossia Leibniz a Descartes, ravviva lo schema organicista. Che esso debba separarsi dallo schema matematico, Deleuze-Leibniz non manca di ribadirlo:

> In matematica è l'individuazione a costituire una specificazione. Mentre non si può dire lo stesso per quanto riguarda le cose fisiche o i corpi organici» (pp. 107-108).

L'Animale o il Numero? Tale è la croce della metafisica, e la grandezza di Deleuze-Leibniz, metafisico del Mondo divergente della modernità, è di optare senza dubbi per l'animale. Del resto, «non è solo una psicologia animale, ma una monadologia animale a risultare essenziale nel sistema di Leibniz» (p. 178).

La vera questione soggiacente è qui quella della singolarità: dove e come il singolare incrocia il concetto? Qual è il paradigma di un tale incontro? Se Deleuze ama gli Stoici, Leibniz o Whitehead, e non ama molto Platone, Descartes o Hegel, è in ragione del fatto che, nella prima serie, il principio di individuazione occu-

pa un posto strategico, che gli è negato nella seconda. La «rivoluzione leibniziana» sarà salutata, con un entusiasmo stilistico raro nell'agile narrazione deleuziana, dalle «nozze tra il concetto e la singolarità» (p. 112).

Ma, innanzitutto, che cos'è singolare? È questo, secondo me, il problema che domina tutto il libro di Deleuze, ed è in qualità di *testimone del singolare* che vi è convocato Leibniz. Colui che ha affilato il pensiero sulla mola dell'infinito delle occorrenze, delle inflessioni, delle specie e degli individui.

L'evento, la singolarità

Il capitolo «Che cos'è un evento?» occupa la parte centrale del libro (p. 126-136) e si focalizza più su Whitehead che su Leibniz. Ma nei capitoli precedenti e in quelli successivi, la categoria di evento resta centrale, perché è essa che sostiene, sviluppa, dinamizza, quella di singolarità. Deleuze-Leibniz parte dal mondo come «una serie di inflessioni o di eventi: il mondo è una *pura emissione di singolarità*» (p. 100).

Ancora una volta, la questione centrale del pensiero dell'evento, come Deleuze l'attribuisce a Leibniz-Whitehead, intriga e provoca. Citiamo: «Quali sono i requisiti dell'evento affinché tutto sia evento?» (p. 126).

Grande è la tentazione di opporre: se «tutto è evento», in che cosa l'evento si può distinguere dal *fatto*, da ciò-che-accade-nel-mondo secondo la sua legge di presentazione? Non si dovrebbe piuttosto chiedere: quali sono i requisiti di un evento affinché *quasi niente* non lo sia? Ciò che si presenta, in quanto presentato, è realmente singolare? Si può sostenere ragionevolmente che il corso del mondo espone, in generale, solo la generalità.

Come dunque Leibniz-Whitehead-Deleuze può ricavare, dallo schema organicistico del Molteplice, una teoria *evenemenziale* del singolare, dal momento che evento vuol dire: tutto quello che avviene, in quanto avviene?

L'enigma si può esprimere in modo semplice: mentre si intende spesso «evento» come la singolarità di una rottura, Leibniz-Whitehead-Deleuze l'intende come ciò che singolarizza la continuità in ciascuna delle sue pieghe locali. Ma d'altra parte, per Leibniz-Whitehead-Deleuze, «evento» designa malgrado tutto l'origine sempre singolare, o locale, di una verità (di un concetto), o ciò che Deleuze enuncia come la «subordinazione del vero al

singolare e al rimarchevole» (p. 149). Così l'evento è allo stesso tempo onnipresente e creatore, strutturale e inaudito.

All'improvviso, le serie di nozioni afferenti all'evento non cessano di disseminarsi e di contrarsi nello stesso punto. Diamo tre esempi.

1. Leibniz-Deleuze, dal momento che pensa l'evento come inflessione immanente del continuo, deve supporre simultaneamente che è da un *punto di questa immanenza* che noi parliamo a proposito dell'evento (mai «prima», né «fuori»), e che tuttavia una *preesistenza* essenziale, quella della legge globale del mondo, *debba* sfuggirci affinché noi possiamo parlarne: «La filosofia di Leibniz [...] esige una preesistenza ideale del mondo [...], questa parte silenziosa e umbratile dell'evento. Noi possiamo parlare dell'evento solo quando esso è già costretto nell'anima che lo esprime e nel corpo che lo effettua, ma non potremmo tuttavia parlarne senza quella parte che ci sfugge» (p. 173).

È ammirevole e calzante l'immagine della «parte silenziosa e umbratile dell'evento». Tuttavia, bisogna considerare che, per Leibniz-Deleuze, ciò che c'è di eccessivo – di umbratile – nell'evento *è il Tutto che gli preesiste*. In un'ontologia organicistica del Molteplice, l'evento è come un gesto spontaneo su un *fondo oscuro* d'animalità avviluppante e globale. Deleuze spiega bene che ci sono due aspetti del «manierismo» di Leibniz, manierismo che l'oppone al classicismo cartesiano: «Il primo è la spontaneità delle maniere opposta all'essenzialità dell'attributo. Il secondo è l'onnipresenza dell'oscuro fondo opposta alla chiarezza della forma, da cui le maniere sorgono» (p. 95).

Per Leibniz-Deleuze, la preesistenza del Mondo come «fondo oscuro» segna l'evento come *maniera*, e ciò è coe-rente con l'organicità del molteplice. Questa concezione autorizza che si possa «parlare» di un evento a partire da una combinazione d'immanenza e d'infinità eccessiva che procede. Pensare l'evento, o fare concetto del singolare, esige sempre che si congiungano una costrizione e una sottrazione, il mondo (o la situazione) e l'infinito.

2. Il capitolo più denso, e a mio avviso il più compiuto, del libro di Deleuze, è il capitolo IV, quello che riguarda la «ragione sufficiente». Perché Deleuze è specialmente virtuoso (e fedele) in questo passaggio? Perché la versione che egli dà del principio, cioè «l'identità dell'evento e del predicato» (p. 70), che riassume ancora meglio

in «Tutto ha un concetto!», è in realtà la massima del suo proprio genio, l'assioma senza il quale egli si dimetterebbe da filosofo.

Ancora una volta, la determinazione deleuziana si fonda sul confondere attraverso sfumature una dialettica stabilita: il principio di ragione permette di sovrapporre in ogni punto il Nominalismo e l'Universalismo. Proprio qui si mostra il programma di pensiero più profondo di Deleuze:

> Per gli uni, i Nominalisti, gli individui sarebbero gli unici esistenti, e i concetti sarebbero soltanto parole messe in ordine; per gli altri, gli Universalisti, il concetto avrebbe il potere di specificarsi all'infinito, e l'individuo si risolverebbe in determinazioni accidentali o extraconcettuali. Per Leibniz, invece, solo l'individuo esiste *e ciò* proprio grazie alla potenza del concetto: monade o anima. Ragion per cui questa potenza del concetto (diventare soggetto) non consiste nello specificare all'infinito un genere, ma nel condensare e prolungare certe singolarità. Queste ultime non sono generalità, ma eventi, gocce d'evento (p. 107).

Concediamo a Leibniz-Deleuze che la coppia Universalismo/Nominalismo debba essere sovvertita. Ma può esserlo anche in base all'enunciato «monadico»: tutto ha un concetto?

Infatti, Deleuze *rovescia* l'assioma comune, sebbene nascosto, al Nominalismo e all'Universalismo, assioma che dice che niente *del Molteplice* ha un concetto.

Per il Nominalismo, il Molteplice esiste, e il concetto, dunque l'Uno, non è che linguaggio: per l'Universalista, l'Uno esiste secondo il concetto, e il Molteplice è inessenziale. Leibniz-Deleuze dice: il Molteplice esiste grazie al concetto, ovvero: il Molteplice esiste *nell'Uno*. Tale è esattamente la funzione della Monade: ritagliare dell'Uno nel Molteplice, di modo che ci sia del concetto di questo molteplice. Si stabilirà così un equivoco fecondo tra «essere elemento di», o «appartenere a», categorie ontologiche, e «avere una proprietà», «avere tale predicato», categorie del sapere. Deleuze scrive chiaramente: «Alla resa dei conti una monade ha per proprietà, non un attributo astratto [...] ma altre monadi» (p. 180).

Giunto a questo punto, il pensiero è sottoposto alla tensione più estrema:

– o il molteplice è puro molteplice di molteplici, e non c'è Uno di cui si possa sostenere che «tutto ha un concetto»;
– o il molteplice «possiede» delle proprietà, e ciò non può essere

a solo titolo degli elementi, ovvero dei molteplici subordinati: bisogna che ci sia dell'inerenza concettuale, dunque delle essenze.

Deleuze si congratula con Gabriel Tarde per aver rintracciato in Leibniz una sorta di sostituzione dell'avere all'essere: l'essere della monade è la somma, l'inventario sfumato, gerarchizzato, continuo di ciò che essa «possiede»: «nuovo è il fatto di aver concentrato l'analisi sulle specie, i gradi, i rapporti e le variabili del possesso, per farne il contenuto o lo sviluppo stesso della nozione d'Essere» (p. 179).

Certo, Deleuze sa bene che «possesso», «avere», «appartenenza», sono qui delle operazioni metaforiche. Ma l'analitica dell'essere nel registro dell'avere (o della dominazione) serve a far *scivolare* del concetto nella trama del molteplice senza contrastare chiaramente la questione dell'Uno. Il problema è del resto più acuto per Deleuze che per Leibniz, poiché per quest'ultimo c'è un linguaggio totale, una serie integrativa di *tutte* le molteplicità, che è Dio. Senza questo punto d'arresto, la disseminazione fa necessariamente del concetto, per difetto d'Uno, una finzione (come lo è, per Leibniz, il concetto cruciale di quantità evanescente, infinitamente piccola). C'è senza dubbio una via d'uscita, che Deleuze prende a prestito *dai segmenti.* Essa ritorna a distinguere tra le operazioni del sapere (o concetti *enciclopedici*) e le operazioni di verità (o concetti *evenemenziali*). Dal punto di vista della situazione, dunque nell'immanenza «monadica», è vero che tutto ha un concetto (enciclopedico), ma niente è evento (non ci sono che fatti). Dal punto di vista dell'evento, vi sarà stata una verità (della situazione) che è localmente «forzabile» come concetto enciclopedico, ma globalmente indiscernibile.

È in fondo di questa distinzione che si tratta quando Deleuze-Leibniz distingue i «due piani» del pensiero del Mondo, il piano dell'*attualizzazione* (monadi) e il piano della *realizzazione* (i corpi) (cfr. p. 49). Si potrebbe dire che il monadico procede all'infinito verso la verità-verifica di ciò di cui il corporeo è l'effettuazione. O che la monade è un funtore della verità, mentre i corpi sono delle disposizioni enciclopediche. Tanto più che all'attualizzazione corrisponde la metafora matematica di una «curva a inflessione infinita» (p. 167), e alla realizzazione quella di «coordinate che determinano gli estremi». Si riconoscerà senza difficoltà il percorso «aperto» della verità, in confronto alla stabilità «in situazione» dei saperi.

Ma Deleuze *nello stesso tempo* tenta di «ricucire», ovvero di pie-

gare l'uno sull'altro, i due piani così distinti. Per mantenerne lo scarto, occorrerebbe che l'evento spezzasse *in un punto* il «tutto ha un concetto», occorrerebbe che l'evento potesse guastare delle significazioni. Oppure Leibniz-Deleuze intende stabilire che ogni guasto apparente, ogni puntualità separata siano alla fine delle astuzie superiori della continuità.

Deleuze si illumina tutto quando si tratta di «riparare» tutte le apparenti mancanze della logica leibniziana.

Si è forse classicamente obiettato a Leibniz che la monadologia vietava ogni pensiero della relazione? No, dimostra Deleuze, Leibniz «non fa altro, non fa che pensare la relazione» (p. 90) e di produrre di sfuggita questa stupefacente definizione di rapporto: «l'unità del non-rapporto con una materia tutto-parti» (p. 78), che soggioga e persuade – solo che, nell'ontologia matematica, bisognerebbe sostituire il tutto-parti con il molteplice-vuoto.

Si è creduto di vedere una contraddizione insostenibile tra il principio di ragione sufficiente (che esige che ogni cosa abbia il suo concetto e il requisito della sua attività, e che dunque lega tutto a tutto) e il principio degli indiscernibili (che stabilisce che non c'è essere reale identico a un altro e che dunque slega tutto da tutto)? Deleuze replica subito: no, la connessione delle ragioni e l'interruzione degli indiscernibili non fanno che generare il flusso migliore, la continuità di tipo superiore: «Il principio degli indiscernibili determina dei tagli, ma questi tagli non sono lacune o interruzioni di continuità; essi suddividono invece il continuo in modo tale che non vi siano lacune, cioè nel modo "migliore"» (p. 109). È chiara la ragione per la quale: «non si può sapere *dove finisce il sensibile e dove comincia l'intelligibile*» (*ibid.*): è chiaro, l'evenemenzialità universale è *anche*, per Deleuze-Leibniz, l'universale continuità. O meglio: per Leibniz-Deleuze, «tutto accade» vuol dire: niente è interrotto, e *dunque* tutto ha un concetto, quello della sua inclusione nella continuità, come inflessione-taglio, o piega.

3. Quale gioia vedere Deleuze menzionare con tanta naturalezza Mallarmé, come pensatore-poeta, sentire che lo colloca tra i più grandi! A pagina 51, Deleuze lo chiama «grande poeta barocco». Perché? Perché «la piega è l'atto operativo» più importante di Mallarmé. Quale gioia vedere menzionare il ventaglio, «piega su piega [*pli selon pli*]», i fogli del Libro come «piega del pensiero». La piega sarebbe «unità che fa esistere, molteplicità che crea inclusione, collettività divenuta consistente» (*ibid.*).

Questa topologia della piega è dal punto di vista descrittivo incontestabile. Portata alle sue conseguenze, essa spinge Deleuze a scrivere: «Il Libro, come piega dell'evento».

A pagina 111, Mallarmé è convocato di nuovo, in compagnia di Nietzsche, come «rivelazione di un Pensiero-mondo che effettua un lancio di dadi». Il lancio di dadi, dice Deleuze, «è la potenza di affermare il Caso, di pensare tutto il caso, che non è affatto un principio ma l'assenza di ogni principio. Il loro lancio di dadi restituisce all'assenza o al niente ciò che scaturisce dal caso, ciò che ha la presunzione di sfuggirvi e vorrebbe limitarlo per principio». L'obiettivo di Deleuze è chiaro: mostrare che al di là del barocco leibniziano c'è il nostro mondo, dove il gioco «fa entrare gli incompossibili nello stesso mondo dilaniato» (p. 112).

È paradossale mettere Mallarmé al servizio di un tale obiettivo, vi ritornerò. Ma, per contrasto, questo riferimento permette di comprendere perché la lista di pensatori dell'evento secondo Deleuze (gli Stoici, Leibniz, Whitehead...) contenga solo nomi che potrebbero benissimo essere citati a titolo della loro *opposizione* a ogni concetto dell'evento: avversari dichiarati del vuoto, del *clinamen*, del caso, della separazione disgiuntiva, della rottura radicale, dell'Idea, in breve, di tutto ciò a partire dal quale si può tentare di pensare l'evento-rottura, cioè, in primo luogo, ciò che non ha interno, né connessione: un vuoto separato.

In fondo, «evento», per Deleuze, vuol dire tutto il contrario: un'attività immanente sullo sfondo della totalità, una creazione, una novità, certo, ma pensabile nell'interiorità del continuo. Uno slancio vitale. O meglio: un complesso di estensioni, di intensità, di singolarità, che è insieme puntualmente riflesso, e realizzato in un flusso (cfr. p. 133). «Evento» è il gesto senza fine né direzione che affetta in innumerevoli punti l'anarchico e unico Animale-Mondo. «Evento» nomina un predicato-gesto del Mondo: «i predicati o gli eventi», dice Leibniz. «Evento» è solamente la pertinenza del linguaggio per quanto riguarda il sistema soggetto-verbo-complemento, contro il giudizio di attribuzione, essenzialista e eternitario che si rimprovererà a Platone o a Descartes. «*L'inclusione leibniziana si basa invece su uno schema soggetto-verbo-complemento, che resiste fin dall'antichità allo schema d'attribuzione*: si tratta di una grammatica barocca, in cui il predicato è innanzitutto relazione ed evento, non certo attributo» (p. 88).

Deleuze mantiene l'immanenza, esclude l'interruzione, la cesura, e sposta solamente la qualificazione (o il concetto) dal giudi-

zio di attribuzione (dunque l'esser-Uno) allo schema attivo, che soggettiva e complementa.

Vale a dire che Deleuze-Leibniz, al di là del vuoto, vuole leggere «ciò che accade» nella carne del pieno, nell'intimità della piega. L'ultima parola chiave della sua proposta teorica è allora: interiorità.

Il Soggetto, l'interiorità

Deleuze intende proprio seguire Leibniz nella sua impresa più paradossale: determinare la monade come «interiorità assoluta», *e* procedere alla più rigorosa analitica dei legami d'esteriorità (o di possesso), specialmente del legame tra l'anima e il corpo. Considerare il Fuori rovescio esatto, o «membrana» del Dentro, leggere il mondo come tessitura dell'intimo, pensare il macroscopico (o il Molare) come torsione del microscopico (o del Molecolare): sono senza dubbio queste operazioni che costituiscono l'effettiva verità del concetto di Piega. Per esempio: «l''unilateralità' della monade implica comunque, come condizione della sua chiusura, una torsione del mondo o una piega infinita, che non può dispiegarsi nel senso richiesto dalla condizione se non restituendo l'altro lato, non come esterno alla monade, ma come l'esterno o il fuori *della* sua stessa interiorità: una parete, una membrana morbida e aderente, coestensiva a tutto il dentro» (p. 182). È chiaro che Deleuze cerca, con la Piega, una figura dell'interiorità (o del soggetto) che non sia *né* la riflessione (ovvero il *Cogito*), *né* il rapporto-a, l'intento (o l'intenzionalità), *né* il puro punto vuoto (o eclissi). Né Descartes, né Husserl, né Lacan. Una interiorità assoluta, *ma* «rigirata» in modo tale da possedere un legame con Tutto, «un legame primario non localizzabile che borda l'interno assoluto» (*ibid.*). Tale legame primario, con cui l'interiorità assoluta è piegata nell'esterno totale, Leibniz lo chiama il *vinculum*, ed è attraverso di esso che l'interno monadico si subordina, rende chiare le monadi «esterne», senza dover varcare la propria interiorità.

L'analisi che Deleuze propone, alla luce della Piega, del concetto assiale di vincolo, è una pura meraviglia (tutto il capitolo VIII). In questo capitolo c'è un'intelligenza eccitata dal suo gioco, dalla battuta di una pista interamente nuova: un Soggetto che articolerebbe *direttamente* la classica chiusura del Soggetto riflessivo (ma senza la chiarezza riflessiva), e la porosità barocca del Soggetto empirista (ma senza la passività meccanica). Una intimità uguale

al mondo, un'anima piegata ovunque nel corpo: che felice esito! Guardate come Deleuze ne ricapitola i requisiti:

> 1) *Ogni* monade individuale possiede *un* corpo da cui è inseparabile; 2) ciascuna possiede inoltre un corpo, in quanto ciascuna è il soggetto costante del vincolo che è fissato a essa (il *suo* vincolo); 3) questo vincolo ha per variabili delle monadi catturate in masse; 4) queste masse di monadi sono inseparabili da un'infinità di parti materiali alle quali esse appartengono; 5) queste parti materiali dettano la composizione organica di *un* corpo, il cui vincolo connesso alle variabili assicura l'unità specifica; 6) *questo* corpo appartiene alla monade individuale, è il *suo* corpo, in quanto esso dispone già di un'unità individuale, in virtù del vincolo connesso adesso alla costante (pp. 184-185).

Questa concezione del Soggetto come interiorità, la cui propria esteriorità costituisce il legame primario con il Molteplice infinito del mondo, ha tre effetti principali.

In primo luogo, essa slega la conoscenza di ogni rapporto da un «oggetto». La conoscenza opera per addizione di percezioni immanenti, è un effetto interno di «membrana», una sussunzione o dominazione delle molteplicità prese «in masse».

Conoscere è dispiegare una complessità interiore. In questo senso, Leibniz-Deleuze concorda con ciò che ho chiamato il problema contemporaneo di un «soggetto senza oggetto»: «Sempre io dispiego tra due pieghe e – se percepire equivale a dispiegare – sempre io percepisco nelle pieghe. *Ogni percezione è allucinatoria, giacché la percezione non ha oggetto*» (pp. 152-153).

In secondo luogo, la concezione di Deleuze-Leibniz fa del Soggetto una serie, ovvero un dispiegamento di predicati, e non una sostanza, o un puro punto vuoto riflessivo, sia esso eclissi, o correlato trascendentale di un oggetto = x. Il Soggetto di Leibniz-Deleuze *è direttamente molteplice*, ed è la sua forza. Per esempio: «Ogni reale è un soggetto il cui predicato è un carattere messo in serie, mentre l'insieme dei predicati è il rapporto tra i limiti di questa serie» (pp. 79-80). E Deleuze aggiunge: «si badi dunque a non confondere il limite col soggetto», affermazione che si allontana dall'essere una semplice nota d'ortodossia leibniziana: l'umanismo contemporaneo, quello dei «diritti dell'Uomo», è letteralmente avvelenato da una concezione muta del soggetto come limite. Ora il soggetto è, in effetti, al massimo, ciò che sostiene in molti modi il rapporto di molti limiti seriali.

In terzo luogo, la concezione di Leibniz-Deleuze fa del Soggetto il punto (di vista) da cui accade un verità, una *funzione della verità*. Non la fonte, o il costituente, o la garanzia della verità, ma il punto di vista da cui la verità c'è. L'interiorità è innanzitutto occupazione di un tale punto (di vista). Il vincolo è pertanto la messa in ordine dei casi della verità.

Deleuze ha completamente ragione a mostrare che, se si tratta di «relativismo», esso non minaccia la verità. Poiché non è la verità che varia secondo, o con, il punto di vista (il soggetto, la monade, l'interiorità). È che *la verità è variazione* che impone che essa sia tale solo *per* un punto (di vista): «Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione» (p. 32).

Questa concezione «variante» (o in processo) della verità impone in effetti che essa sia sempre ordinata in un punto, o secondo i casi. Il vero non si manifesta che nel percorso di esame della variazione che esso è: «Il punto di vista è, in ogni campo della variazione, *potenza di ordinare i casi*, condizione del manifestarsi del vero» (p. 35).

La difficoltà è con ogni probabilità che queste considerazioni restano legate a una visione «inseparata» dell'evento, *dunque dei punti (di vista)*. Deleuze lo nota con la sua consueta perspicacia: «certamente non esiste un vuoto tra due punti di vista» (p. 33).

Ma questa mancanza di vuoto introduce tra i punti di vista una completa continuità. Ne deriva che la continuità, che dipende dal tutto, si oppone alla singolarità della variazione. Orbene, una verità potrebbe ben essere, al contrario, il divenire-variato. E poiché questo divenire è separato da ogni altra cosa dal vuoto, una verità è un percorso *rimesso al Caso*. È ciò a cui né Leibniz, né Deleuze possono alla fine acconsentire, perché l'organicismo ontologico forclude il vuoto, secondo la legge (o il desiderio, è tutt'uno) della Grande Totalità Animale.

Natura e Verità

L'ampiezza del progetto filosofico di Deleuze è massima, per quanto modesta e accogliente sia la sua prosa. Deleuze è un grande filosofo che vuole e crea una reale quantità di grandezza filosofica.

Questa grandezza ha per paradigma la Natura. Deleuze vuole e crea una filosofia «della» Natura, o piuttosto una filosofia-natura.

Intendiamo con ciò *una descrizione in pensiero della vita del Mondo*, tale che questa vita, così descritta, possa includere, come uno dei suoi gesti vitali, la descrizione stessa.

Non uso la parola *vita* alla leggera. Flusso, desiderio, piega: questi concetti sono catture della vita, trappole descrittive che il pensiero tende al mondo vivente, presente. Deleuze ama ciò che è barocco, secondo cui: «i principi della ragione sono autentici proclami: Tutto non è pesce, ma vi sono pesci dappertutto [...] Non si tratta di universalità, ma di ubiquità del vivente» (p. 16).

Un concetto deve passare attraverso la prova della sua valutazione biologica, o della biologia. Così la piega: «L'essenziale sta nel fatto che le due concezioni [epigenesi e preformazione] concepiscono comunque entrambe l'organismo come una piega, come una piegatura o un piegamento originale (e la biologia non rinuncerà mai a questa determinazione del vivente, come testimonia oggigiorno il ripiegamento fondamentale della proteina globulare)» (p. 17).

La questione del corpo, del modo secondo cui il pensiero è influenzato dal corpo, è, per Deleuze, essenziale. La piega è un'immagine adeguata del legame incomprensibile tra il pensiero e il corpo. Tutta la terza parte, conclusiva, del libro di Deleuze, reca come titolo «Avere un corpo». Vi si legge «[la piega] passa anche tra l'anima e il corpo, ma la troviamo già tra l'inorganico e l'organico (lato corpo), come pure tra le diverse "specie" di monadi (lato anime). È una piega estremamente sinuosa, uno zig-zag, una relazione primitiva non localizzabile» (p. 197).

Quando Deleuze nomina i «matematici moderni», si tratta beninteso di Thom e di Mandelbrot, cioè di coloro che (oltre al fatto che essi sono nel loro campo, in effetti, dei grandi matematici) hanno tentato una proiezione morfologica, modellizzante, descrittiva, di alcuni concetti matematici su delle empiricità, geologiche, organiche, sociali, ecc. La matematica è attraversata, o citata, solo in quanto essa pretende di includersi senza mediazione in una fenomenologia naturale (cfr. pp. 26-27).

Non utilizzo neppure *descrizione* alla leggera. Descrizione, narrazione: abbiamo visto come Deleuze rivendichi questo stile di pensiero, contro l'argomento essenzialista o lo sviluppo dialettico. Deleuze fa gironzolare il pensiero nel labirinto del mondo, lascia dei segni, dei fili, monta delle trappole mentali per gli animali e per le ombre. Monadologia, nomadologia: egli stesso compie questa permutazione letterale. Adora che la questione sia indiretta e

locale, che lo specchio sia tinto, che una rete fitta obblighi, per vedere il contorno dell'essere, a stringere gli occhi. Si tratta di affilare la percezione, di far vagare e circolare delle ipotetiche garanzie.

Infine, quando si legge Deleuze, non si sa mai esattamente chi parla, né chi assicura ciò che è detto, o che qualcuno se ne dica certo. Leibniz? Deleuze? Il lettore di buona fede? L'artista di passaggio? La matrice (propriamente geniale) che Deleuze dà dei romanzi di Henry James è un'allegoria delle deviazioni della propria opera filosofica: «*Ciò* di cui vi parlo, e che pensate anche voi, siete d'accordo per dir*lo* di *lui*, a patto di sapere che cosa si pensa di *lei*, e chi si sia ugualmente d'accordo su chi è *lui* e chi è *lei*?» (p. 35). È ciò che chiamo una descrizione per il pensiero. L'importante è, più che tagliare (lui, lei, quello ecc.), di essere condotti al punto di cattura o di rilevamento dove queste determinazioni strutturano una figura, un gesto, una occorrenza.

Se Deleuze fosse meno prudente, o più diretto, forse rischierebbe di compiere vaste descrizioni, nello stile del *Timeo* di Platone, del *Mondo* di Descartes, della *Filosofia della natura* di Hegel, perfino dell'*Evoluzione creatrice* di Bergson. È una tradizione. Ma Deleuze suggerisce piuttosto la possibilità vuota (o l'impossibilità contemporanea) di questi tentativi. La suggerisce esponendovi i concetti, le operazioni, i «*formants*». La Piega è forse il più importante di tutti (dopo la Differenza, la Ripetizione, il Desiderio, il Flusso, il Molecolare e il Molare, l'Immagine, il Movimento, ecc.). Deleuze propone il concetto di piega attraverso descrizioni parziali, come il *descrivente* possibile di una Grande Descrizione, di una cattura generale della vita del Mondo, che non sarà mai compiuta.

Cinque puntualizzazioni

L'autore di queste righe ha fatto l'*altra scelta* ontologica, quella della sottrazione, del vuoto e del *mathema*. L'appartenenza e l'inclusione svolgono la funzione assegnata da Deleuze alla Piega e al Mondo.

Tuttavia, la parola «evento» indica, per l'uno e per l'altro, un bordo, o un orlo, dell'Essere, tale da assegnare al Vero la sua singolarità. Per Deleuze come per me, la verità non è né adeguazione né struttura. È un processo infinito che si origina in maniera aleatoria *in un punto*. Donde una mescolanza curiosa di prossimità infinitesimale e di distanza infinita. Non fornirò qui che alcuni esempi, che varranno benissimo per una riesposizione contrastante del pensiero di Deleuze.

1. *L'evento*

Che vi sia eccesso (ombra o luce, fa lo stesso) nell'occorrenza evenemenziale, che essa sia creatrice, ne convengo. Ma io distribuirò questo eccesso in modo opposto a quello di Deleuze, che lo vede nella pienezza inesauribile del Mondo.

Per me, non è dal mondo, fosse pure idealmente, che l'evento prende la sua riserva inesauribile, il suo eccesso silenzioso (o indiscernibile), *ma dal suo non esservi legato*, dal suo essere separato, lacunoso, o – direbbe Mallarmé – «puro». Ed è, al contrario, ciò che *a cose fatte* se ne dice nelle anime o si effettua nei corpi a realizzare la mondanizzazione globale, o ideale, dell'evento (effetto sospeso, che io chiamo una verità). L'eccesso evenemenziale non si rapporta mai alla situazione come a un «fondo oscuro» organico, ma come a un molteplice tale che l'evento *non è mai contato per uno*. Ne deriva che la sua parte silenziosa, o sottratta, è un'infinità *a venire*, una post-esistenza che riconduce al mondo il puro punto separato del supplemento evenemenziale, nella forma laboriosa e mai compiuta di un'inclusione infinita. Laddove Deleuze vede un «modo» dell'essere, io direi che la post-esistenza mondana di una verità segna l'evento come *separazione*, e questo è coerente con la matematicità del molteplice (ma non lo è in effetti se si suppone la sua organicità).

«Evento» vuol dire: c'è dell'Uno, in mancanza del continuo, essendo sospesi i significati, e *dunque* ci sono alcune verità, che sono delle traiettorie casuali sottratte – per fedeltà a questo Uno soprannumerario – all'enciclopedia del concetto.

2. *Essenza, relazione, Tutto*

Nella sua lotta contro le essenze, Deleuze promuove l'attivo del verbo, l'operazione del complemento, e attribuisce questo «dinamismo» – opposto al giudizio di attribuzione – all'inesauribile attività del Tutto.

Ma il primato relazionale del verbo sull'aggettivo appropriato basta a salvare la singolarità, a liberarci dalle Essenze? Non bisogna piuttosto sottrarre l'evento a ogni relazione *come* a ogni attributo, al fare del verbo *come* all'essere della copula? L'accadere dell'evento sopporta d'essere in continuità, o nell'intervallo, tra il soggetto del verbo e il suo complemento?

Come l'Essenza trascendente schiaccia l'individuazione allo stesso modo, altrettanto sicuramente, il Grande Tutto annulla il gesto locale della singolarità. La singolarità esige l'assolutezza di

una distanza separatrice, dunque il vuoto come *punto* dell'Essere. La singolarità non sopporta la preesistenza interna, né dell'Uno (essenza), né del Tutto (mondo).

3. Mallarmé

Corretta da un punto di vista descrittivo, la fenomenologia della Piega non può servire a pensare le poste in gioco del poema mallarmeano. Essa non è che un momento secondario, un attraversamento locale, una stasi descrittiva. Che il mondo sia piegato, ripiegato, dispiegato; ma il mondo-ventaglio, la pietra vedova non sono affatto per Mallarmé la posta in gioco del poema. Ciò che si tratta di contrapporre alla piega è il punto stellare, il fuoco freddo che mette la piega nell'assenza e rende eterno ciò che, giustamente, «nozione pura», non conta nessuna piega. Chi può credere che l'uomo del «calmo blocco», della costellazione «fredda di oblio e desuetudine», delle «fredde pietre preziose», della testa tagliata di San Giovanni, della Mezzanotte ecc., si sia dedicato a cercare di «piegare, dispiegare, ripiegare»? L'«atto operativo» essenziale di Mallarmé è il taglio, la separazione, la sopravvenienza trascendente del punto puro, l'Idea che elimina ogni caso, insomma, il contrario della piega, che metaforizza l'ostacolo e il groviglio. Il poema è la *cesura* della piega.

Il Libro non è «la Piega dell'Evento», è la nozione pura dell'evenemenzialità, o meglio l'isolamento poetico *dell'assente di ogni evento*. Più generalmente, Mallarmé non può essere utile allo scopo di Deleuze (attestare la divergenza delle serie del Mondo, ingiungerci a piegare, di-spiegare, ripiegare), per le seguenti ragioni:

a) Il Caso non è l'*assenza* di ogni principio, ma la «negazione di ogni principio», e questa «sfumatura» separa Mallarmé da Deleuze, con tutta la distanza percorsa in direzione di Hegel.

b) Il Caso, in quanto figura del negativo, è il supporto principale di una dialettica («L'Infinito sorto dal Caso, che voi avete negato»), e non un Gioco (nel senso nietzscheano).

c) Il Caso è *autorealizzazione* della sua Idea, in ogni atto in cui è in gioco, di modo che si mostra come una potenza affermativa delimitata, e in nessun modo un correlato del mondo (il termine «pensiero-mondo» è del tutto inadeguato).

d) L'effettuazione, per il pensiero, del Caso, che è in tal modo pensiero puro dell'evento, non libera degli «incompossibili», o del caos ludico, ma «una Costellazione», un'Idea isolata, di cui lo schema è un Numero («l'unico numero che non può essere un

altro»). Si tratta di un accoppiamento della dialettica hegeliana e dell'Intelligibile platonico.

e) Non si tratta di rispedire al nulla ciò che si oppone al Caso, ma di congedare il nulla di modo che sorga l'isolamento stellare trascendente che simboleggia l'assoluta separazione dell'evento. Il concetto chiave di Mallarmé, se non è sicuramente la Piega, potrebbe proprio essere la purezza. E la massima centrale, quella sulla quale si conclude *Igitur*: «Partito il Niente, resta il castello della purezza».

4. *La rovina della categoria dell'oggetto*

Uno dei punti di forza di Deleuze è quello di pensare con Leibniz una conoscenza senza oggetto. La rovina della categoria dell'oggetto è il processo più importante della modernità filosofica. Tuttavia, direbbe Pascal, la forza di Deleuze si mostra «solamente fino a un certo punto». Presa nei cavilli del Tutto e nel rifiuto del vuoto, Deleuze attribuisce la mancanza d'oggetto all'interiorità (monadica). Ma la mancanza d'oggetto risulta in virtù del fatto che la verità è un processo di *breccia* nei saperi, piuttosto che un processo di dispiegamento. E dal fatto che il soggetto è il differenziale del percorso di apertura, piuttosto che l'Uno del legame primario delle molteplicità mondane.

Deleuze mi sembra ancora salvaguardare, se non l'oggetto, quanto meno la *linea dell'oggettività*, dal momento che mantiene la coppia attività/passività (o piega/dispiego) al centro del problema della conoscenza. Ed è costretto a mantenerla, perché la sua dottrina del Molteplice è organicista, o vitalista. In una concezione matematizzata, la genericità (o il vuoto) del Vero non implica né attività, né passività, ma piuttosto *traiettorie* e *incontri*.

5. *Il Soggetto*

Deleuze ha mille volte ragione di pensare il Soggetto come rapporto-molteplice, o «rapporto di limiti», e non come limite semplice (che riporterebbe al Soggetto dell'umanismo).

Tuttavia, bisogna distinguere formalmente il soggetto, in quanto configurazione molteplice, da altri «rapporti di limiti» che s'iscrivono costantemente in una situazione qualunque. Ho proposto un criterio, che è il frammento *finito*; un soggetto è una differenza finita in un processo di verità. È chiaro che, a seguire Leibniz, si ha al contrario un'interiorità-Uno, di cui il vincolo si subordina alle molteplicità *infinite*. Il soggetto di Deleuze, il sog-

getto-piega, ha per formula numerica $1/\infty$, che è la formula della monade, anche se la sua parte chiara è $1/n$ (cfr. p. 215). Esso articola l'Uno e l'Infinito. La mia convinzione è piuttosto che *ogni formula finita* esprime un Soggetto, se essa è il differenziale locale di una procedura di verità. Si sarebbe allora rinviato ai Numeri caratteristici di queste procedure, e dei loro tipi. In ogni caso, la formula $1/\infty$ ci riporta certamente nelle reti di un Soggetto, di cui il paradigma è Dio, cioè l'Uno-Infinito. È il punto dove l'Uno si prende la rivincita sulla sua mancanza eccessiva nell'analitica dell'Evento: se l'evento è ridotto a fatto, se «tutto è evento», *allora* è il Soggetto che deve assumere su di sé sia l'Uno sia l'Infinito. Leibniz-Deleuze non può sfuggire a questa regola.

Contrariamente alla quale bisogna abbandonare l'interiorità pura, perfino rovesciata in esteriorità coestensiva, a vantaggio del differenziale locale di un Caso, che è senza interno né esterno, essendo l'unione di una finitudine e di una lingua (lingua che «forza» l'infinito della variazione del punto-soggetto del suo divenire-vario finito).

Troppa sostanza, ancora, nel soggetto di Leibniz-Deleuze, troppa Piega concava. Non c'è che il punto, e il nome.

Per concludere

Deleuze accumula gli strumenti di una «*mathesis* descrittiva» di cui testa le prestazioni, localmente, senza coinvolgere il suo valore sistematico.

Ma la filosofia può, deve, mantenersi nell'immagine di una descrizione della vita del Mondo? Un'altra via, che, è vero, rinuncia al mondo, è quella della salvezza delle verità. Essa è sottrattiva e attiva, quando quella di Deleuze è presentificante e ludica. Alla Piega, essa oppone il groviglio manifesto del Vuoto. Al flusso, la separazione stellare dell'evento. Alla descrizione, l'inferenza e l'assioma. Al gioco, al tentativo, essa oppone l'organizzazione della fedeltà. Al continuo creatore, oppone la rottura fondatrice. E, in conclusione, non congiunge, ma separa, vede opposte le operazioni della vita e le azioni della verità.

È Deleuze, o Leibniz, che assume questo: «L'anima è principio di vita in virtù della sua presenza, e non della sua azione. *La forza è presenza e non azione*» (p. 196)? In ogni caso, è il concentrato di ciò da cui, ai miei occhi, la filosofia deve distoglierci. Bisognerebbe poter dire: «Una verità è principio di un soggetto attraverso il

vuoto del quale conserva l'azione. Una verità è azione e non presenza».

Insondabile affiancamento, in ciò che si chiama «filosofia», del suo intimo Altro, del suo avversario interno, della sua deviazione magnifica. Deleuze ha ragione su un punto: non possiamo separarcene senza perire. Ma allora è ciò per cui, a forza di accontentarcene in modo conviviale, periremmo.

Alexandre Kojève

Hegel in Francia

Una delle letture di filosofia classica che, tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, accompagnava la nostra passione per le scienze umane formalizzate, fu, abbastanza curiosamente, La Fenomenologia dello Spirito *di Hegel. La si leggeva nell'affascinante traduzione di Jean Hyppolite, che fu d'altronde uno dei nostri maestri, assorbendo pertanto indirettamente l'insegnamento di Kojève, il quale, nel suo famoso seminario, aveva trasmesso il virus hegeliano a gente come Bataille o Lacan. In fondo intuivamo che la filosofia hegeliana è anch'essa una sorta di mitologia formalizzata, degna di Lévi-Strauss. Ragion per cui, del resto, ho cominciato ben presto a preferire* La Scienza della Logica *di Hegel, la cui imperiosa capacità d'astrazione continua a incantarmi. Il breve testo che segue, tratto da un volumetto del 1976 scritto a sei mani con Joël Bellassen e Louis Mossot, rintraccia la storia della trasmissione di Hegel in Francia, e il ruolo chiave, in questa vicenda, del seminario di Kojève. L'intero volume, intitolato* Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne, *è stato appena riedito, insieme ad altri miei scritti del periodo maoista duro, dalle edizioni Les prairies ordinaires, con il titolo* Les Années Rouges[1].

> Senza il precedente della filosofia tedesca e precisamente della filosofia di Hegel, il socialismo scientifico tedesco – l'unico socialismo scientifico che sia mai esistito – non sarebbe mai nato (F. Engels, Prefazione a *La guerra dei contadini in Germania*, 1850).

1/ A. Badiou, *Les années rouges*, Les prairies ordinaires, Paris 2012.

La vitalità di Hegel in Francia, oltre a essere assai recente, ha seguito un tragitto singolare, che ha ulteriormente occultato il ruolo del marxismo nell'individuare e riattivare un nucleo razionale della dialettica.

Un certo tipo d'iscrizione non puramente accademica dell'hegelismo nelle preoccupazioni ideologiche del nostro tempo risale a nostro avviso al seminario di Kojève degli anni Trenta. A partire da quel momento si profila una certa figura di Hegel per affrancarsi dalla quale ci vorranno più di trent'anni – ammesso che sia cosa fatta, il che non è affatto scontato.

L'Hegel di Kojève è esclusivamente quello della *Fenomenologia dello Spirito*, letto a partire della teoria idealistica delle scissioni della coscienza di sé, mantenuto nella metafora ascendente che dall'immediatezza sensibile conduce fino al sapere assoluto con, al centro, la dialettica del Servo e del Padrone. La formalizzazione astratta del confronto all'Altro ha la virtù poetica di mettersi sotto il segno del rischio e della morte: a questo Hegel sarà sensibile il romanticismo rivoluzionario di Malraux e, ancor più, i surrealisti. Sia Bataille che Breton renderanno omaggio a Kojève.

Efficacemente propagandata dalle traduzioni e dagli scritti di Jean Hippolyte, quest'immagine unilaterale di Hegel raggiungerà nel dopoguerra una dimensione di massa nella sua versione sartriana. La dottrina pessimistica del per-altrui (l'inferno sono gli altri) vi affonda le sue radici. Lo stesso Lacan, che d'altronde era familiare all'ambiente surrealista, trova nei primi testi di Kojève diversi spunti per elaborare la propria dottrina dell'Immaginario: narcisismo e aggressività diventano simmetrici di Padrone e Servo.

Insomma, i surrealisti e gli esistenzialisti trovavano in Hegel materia con la quale forgiare un idealismo romantico in tensione, ricollocando il soggetto affettivo nel cuore dell'esperienza del mondo, soggetto commisurabile alla temperie storica suscitata in ogni campo dalla rivoluzione bolscevica. Per tutta una serie di forme di coscienza totalmente ridefinite dalla tempesta dell'Ottobre '17, dalla crisi, dal fascismo, dalla guerra, il giovane Hegel, autore di un primo bilancio sull'89 e sulle guerre napoleoniche, serviva da macchina da guerra contro il positivismo polveroso degli accademici nazionali, contro il ronfare sinistro dei neokantiani francesi, contro l'umanesimo laico dei «pensatori» del partito radicale.

Hegel in Francia fu dapprima e soprattutto l'idealismo tragico contro l'idealismo scientista. In tal senso la sua irruzione funzio-

nava da copertura per testimoniare dell'epoca in corso e sostituiva, nell'ideale soggettivo più profondo, la duplice figura dello scrittore maledetto e del rivoluzionario di professione della III Internazionale – uomini violenti e misteriosi della terra intera – alla bonomia decorativa e un po' provinciale degli Accademici di Francia.

Su questo terreno, l'incontro con il marxismo era al contempo inevitabile e impossibile. Soggettivamente gli hegeliani dell'epoca scommettevano sulla rivoluzione e detestavano l'ordine borghese. Sia Breton che Sartre dovettero rassegnarsi a fare i compagni di strada dei comunisti. Eppure, in quanto fautori di un individualismo romantico che non aveva nulla da invidiare a quello di Malraux, non potevano sopportare fino in fondo le conseguenze mentali di una tale scelta. Nel caso emblematico di Sartre, d'altronde in un'epoca profondamente ambigua circa la natura proletaria del partito, questa situazione contraddittoria diede luogo a un'impresa, nella quale era stato del resto preceduto da diversi altri, soprattutto in Germania: includere il marxismo nell'idealismo soggettivo. Hegel faceva ritorno ancora una volta, attraverso un rovesciamento del rovesciamento marxista, come strumento per rimettere il materialismo dialettico a testa in giù. Tale è il senso del marxismo hegelianizzato, la cui categoria centrale è quella di alienazione, e il cui destino si gioca a partire da un testo chiave del giovane Marx: i *Manoscritti del 1844*. Anche in questo caso la lezione di Kojève era messa a profitto, in quanto insisteva, alla confluenza della dialettica Servo e Padrone, sulla categoria del Lavoro, punto focale a partire dal quale saldare apparentemente l'economia politica marxista alle diverse figure della coscienza di sé.

Nella *Critica della ragione dialettica* (ma a seguito del primo Lukács, e di Korsch), Sartre, in un solo e unico gesto, riconosceva nel marxismo l'orizzonte insuperabile della cultura del nostro tempo e cominciava a smantellarlo progressivamente riconducendolo di forza verso l'idea di origine a esso più aliena: la trasparenza del cogito. Questo era in realtà, fuori dalla ristretta cerchia degli intellettuali di partito che si atteneva a uno scientismo stile Jules Guesde, il solo Marx disponibile sul mercato francese, e il solo Hegel.

Falsi entrambi, Marx quanto Hegel, nella misura in cui il primo era ridotto al secondo e il secondo era scorporato proprio dalla parte che aveva dato adito al primo: la *Grande Logica*.

La contro-tendenza si profilò solo quando l'orizzonte storico cominciò a mutare in profondità. Una volta chiuso il ciclo degli effetti della Seconda guerra mondiale, esauritasi definitivamente

l'audience rivoluzionaria della Russia sovietica, con un Partito comunista francese risolutamente avviato verso il revisionismo borghese e sciovinista (l'esperienza della guerra d'Algeria fu decisiva su questo punto), con l'ascesa del rigore proletario della Cina, in un contesto in cui ciascuno era chiamato a prendere posizione sulle guerre di liberazione nazionale, gli intellettuali dovettero organizzarsi su un altro terreno e darsi una serie d'ideali diversi. Il «compagno di strada» era morto d'inedia. E con esso venivano meno le garanzie offerte dalle filosofie della coscienza, il cui ruolo era stato quello di preservare, rispetto al fascino della rivoluzione, un duplice rapporto d'impegno e di auto-riflessività.

Rimasti orfani un breve momento, gli intellettuali furono costretti a identificarsi come tali e, a partire da questa ridefinizione, a ridefinire il proprio rapporto con il marxismo. La prima di queste esigenze si tradusse in quella valorizzazione assoluta del sapere e dell'intelletto che costituirà lo strutturalismo. La seconda, registrando un brusco cambiamento di rotta, fece di Marx non più un metafisico dell'Altro e del Lavoro, ma uno scienziato delle strutture sociali. In un caso come nell'altro, la rottura con Hegel era consumata.

Come è noto fu Althusser a concentrare il tiro sul marxismo idealizzato del periodo anteriore, svalutando il giovane Marx dei *Manoscritti del 1844* e facendo di Hegel lo spauracchio per eccellenza, fino a fare della tesi di una discontinuità radicale tra Hegel e Marx il punto fondamentale a partire da cui riconsiderare tutto il resto.

Questa scrematura ebbe a suo tempo ('63-'66) degli effetti positivi, rinforzati dall'eco degli assalti cinesi contro il revisionismo moderno, quale che fosse la forma rigidamente dottrinaria con cui si esprimevano. Althusser restituiva al marxismo una drasticità brutale, isolandolo dalla tradizione soggettivista e riabilitandolo in quanto sapere positivo. Al contempo Marx e Hegel diventavano oggetto di forclusione come nel periodo precedente, solo in modo inverso. Il secondo nella misura in cui finiva per ridursi alla sua porzione unilaterale presa come bersaglio polemico: l'Hegel materialista della *Grande Logica* è altrettanto assente in Althusser che in Sartre. Il primo, invece, nella misura in cui, adattato alla concettualità strutturalista, non faceva che guadagnare in scientificità quel che perdeva in storicità di classe. Il Marx hegelianizzato degli anni Cinquanta era una figura speculativa, ma virtualmente rivoluzionaria. Il Marx anti-hegeliano degli anni Sessanta era invece

scientifico, ma destinato ai seminari accademici. O, per sintetizzare l'alternativa in termini più filosofici: il Marx-Hegel corrispondeva alla dialettica idealista, il Marx anti-Hegel al materialismo metafisico.

La Rivoluzione culturale e il Maggio '68 permisero una presa di coscienza di massa del fatto che occorresse ben altro che un'oscillazione interna alle tradizioni intellettuali nazionali (tra il Descartes del cogito rappresentato da Sartre e il Descartes meccanicista rappresentato da Althusser) per reinventare il marxismo nel movimento rivoluzionario reale. Alla prova dei fatti il Marx positivista di Althusser risultava persino più inquietante del Marx idealista di Sartre, a causa della sua prossimità con la «rivoluzione scientifica e tecnica» del Partito comunista francese. Lo si poté evincere a partire dalle scelte e dalle priorità dell'uno e dell'altro: Althusser, alla fin fine, dalla parte dei Waldeck Rochet, e Sartre, malgrado tutto, con i «*maos*».

Oggi, credo sia indubbiamente necessario creare in Francia quel che Lenin auspicava nel 1921 (a proposito degli errori di Trotzkij sul sindacalismo...): l'esistenza di «una sorta di società degli amici materialisti della dialettica hegeliana» alla quale affidare niente di meno che il compito di assicurare «una propaganda della dialettica hegeliana». L'urgenza della cosa è confermata dall'allegra compagnia dei *nouveaux philosophes*, Glucksmann in capo a tutti, e dal loro tentativo di *chiudere il cerchio*[2].

Nella prima metà di questo secolo Hegel è servito da mediazione idealistica per adattare un certo Marx ai bisogni della nostra intellighenzia. Poi è arrivata la rivincita della strapotente tradizione scientista: il Marx apolitico degli universitari occupava l'intero campo, e Hegel si ritirava amaramente dietro le quinte.

L'intento maoista consiste nel rompere una simile alternanza, nel farla finita con le schivate.

Che succede a questo punto? I *nouveaux philosophes* cominciano ad agitare lo spauracchio dell'hegelismo come mostruosità razionale dello Stato. Operazione che, per la dichiarata detestazione della dialettica cui è ispirata, li avvicinerebbe piuttosto ad Althusser, se non fosse che quest'ultimo intendeva mettere in ombra Hegel per mettere più in luce Marx, mentre gli altri intendono mettere Marx e Hegel, nuovamente confusi l'uno nell'altro, nello stesso sacco oscuro dei pensatori da cui proviene ogni Male.

2/ Siamo nel 1978, N.d.T.

È dunque, contrariamente al processo avviato negli anni Trenta, per disabituarci al marxismo, per farci confessare il suo orrore, che si manipola quest'autentica sfinge della nostra tradizione filosofica: il mantenimento e la dissociazione della dialettica tra Hegel e Marx.

In realtà bisognerebbe riprendere tutto da zero e vedere finalmente, filosoficamente, che Marx non è né l'Altro di Hegel né il Medesimo. Marx *divide* Hegel, decretandone simultaneamente la validità irreversibile (il nucleo razionale della dialettica) e l'integrale fallacia (il sistema idealista).

Hegel rimane l'oggetto di un conflitto interminabile, in quanto la comprensione travagliata della sua divisione è la sola che sia in misura d'impedire, nella concezione del rapporto Marx/Hegel, tanto la deviazione idealistico-romantica quanto quella scientifico-accademica, e dunque, in fin dei conti, il semplice odio per il marxismo.

Restituire Hegel nella sua divisione interna non è opera vana, poiché è sempre all'insegna della sua esclusione, o del suo Tutto, che procedono i filosofi borghesi *d'assalto*, cioè i filosofi che non intendono ignorare il marxismo ma investirlo e neutralizzarlo.

Ma per far questo occorre restituire la parola all'Hegel imbavagliato, all'Hegel essenziale, quello che Lenin annotava febbrilmente, quello la cui lettura era per Marx preliminare alla comprensione del *Capitale*, l'Hegel della *Logica*.

Ci stiamo provando, abbiamo appena cominciato.

C'È UNA TEORIA DEL SOGGETTO IN GEORGES CANGUILHEM?*

Si tratta di un intervento al convegno organizzato dal Collège international de philosophie, convegno i cui atti sono stati pubblicati nel 1992. Canguilhem è stato uno dei miei maestri, nel senso proprio del termine: sotto la sua direzione ho sostenuto nel 1959 la mia tesi di Laurea, il cui titolo, particolarmente evocativo, era La structure démonstrative dans le premier livre de l'*Ethique* de Spinoza. *Lo stesso Canguilhem è stato poi, a partire dal 1966, il mio direttore di tesi (su Diderot), o meglio avrebbe dovuto esserlo, se alla fine avessi presentato una tesi di dottorato, cosa che non ho mai fatto, distolto da un tale progetto – e anche da Diderot – dall'effetto del Maggio '68 e delle sue conseguenze. Ho serbato una viva ammirazione per quest'uomo brusco, spesso sgradevole, del quale conservo preziosamente una serie di lettere, invero assai poco amene nei miei riguardi. Impossibile per me distinguere le sue costruzioni – secche e cólte al tempo stesso, attraverso le quali costruiva la propria fedeltà a Bergson, se non a Nietzsche – dalla sua figura di medico resistente della brigata del Mont Mouchet.*

La mia domanda sarà la seguente: esiste nell'opera di Georges Canguilhem una dottrina del soggetto? Certo, può sembrare inutilmente complicato mettere un'opera di storia e di epistemologia di fronte a una questione cui essa si sottrae deliberatamente. Lo ammetto, si tratta di una complicazione, di una stranezza da filosofo. E chiamo qui a testimonianza i miei garanti, testimoni tra

*/ Capitolo tradotto in collaborazione con Michele Cammelli. Tutte le citazioni di Canguilhem sono riportate in nostra traduzione, N.d.T.

loro così diversi che diventa impossibile dire se si tratti di testimoni di moralità o di immoralità.

Il più sospetto non è altri che Heidegger, il quale dichiara, nell'*Introduzione alla metafisica*: «è proprio dell'essenza della filosofia il rendere le cose non più facili, più leggere, ma più difficili, più pesanti».

Il meno sospetto tra questi è lo stesso Georges Canguilhem, il quale conclude così il testo su *la questione della normalità nella storia del pensiero biologico*: «L'autore sostiene che la funzione propria della filosofia è di complicare l'esistenza dell'uomo, ivi compresa quella dello storico delle scienze».

Complichiamo pure, allora, e facciamolo per così dire, *a piacimento.*

Ovviamente non c'è nessuna dottrina del soggetto nell'opera di Georges Canguilhem. Questa è la semplice constatazione. A complicare le cose è il fatto che nonostante questo il «Soggetto», tema a cui Canguilhem si riferisce spesso con la maiuscola, è un operatore che viene chiamato in causa in punti cruciali dell'impresa di pensiero a cui stiamo rendendo omaggio.

Si tratta di punti strategici che sono sempre situati chiaramente su una linea di frattura, che hanno valore sismografico. Segnalano le faglie, mostrano le discontinuità fra i terreni del pensiero e ciò che il pensiero stesso esige attuandosi. Mi sembra di poter individuare tre di queste discontinuità:

- quella, quasi ontologica, che separa nella presentazione naturale il vivente dal non vivente;
- quella, operatoria, che distingue la tecnica dalla scienza;
- quella, principalmente etica, che in medicina articola la dimensione del sapere e quelle, per così dire, della prossimità.

Se il vivente è per Canguilhem sempre in qualche modo presoggettivo, se è una disposizione da cui muove ogni possibile slancio del soggetto, ciò avviene nella misura in cui non è possibile pensare il vivente senza tenere insieme tre nozioni essenziali, il centro o incentramento (*centrement*), la norma e il senso. In questo intrecciarsi del centro, della norma e del senso vi è una prima approssimazione, una sorta di schema formale o di virtualità del soggetto. L'intreccio si articolerà ad esempio in termini del tipo: ogni vivente è un centro in quanto costituisce un ambiente (*milieu*) normato, dove comportamenti e disposizioni prendono senso in relazione a un bisogno.

Concepito in questi termini l'incentremento proibisce alla teoria scientifica di trattare il reale di cui si occupa a partire da una descrizione unica o univoca. La pluralità dei viventi attesta l'immediata pluralità dei mondi, se per mondo si intende il luogo del senso, cioè il luogo che si relaziona alle altre norme facendo perno attorno a un proprio centro. Si ha allora quel che si può davvero chiamare un conflitto fra assoluti, conflitto che è individuato appunto nel testo *Il vivente e il suo ambiente*.

Qui Canguilhem assolutizza, in un primo momento, il reale nella forma unificata che idealmente la scienza fisica gli attribuisce. Lo cito:

In senso stretto, la definizione di reale può convenire solamente all'universo assoluto, all'ambiente universale di elementi e di movimenti dimostrati dalla scienza, riconoscimento che comporta necessariamente la squalifica a rango di illusione o di errore vitale di *tutti* gli ambienti propri soggettivamente incentrati, ivi compreso quello umano.

Si osservi per inciso come l'incentramento venga esplicitamente associato a una connotazione soggettiva. Ma solo per esporre una tale connotazione al discredito che le infligge l'assolutezza di un universo scientificamente determinato.

Tuttavia, subito dopo, questa stessa assolutezza viene contraddetta da un'altra. Poiché, dice Canguilhem, «l'ambiente proprio degli uomini non è situato nell'ambiente universale come un contenuto nel proprio contenitore. Un centro non si risolve nel proprio ambiente». E, passando dall'incentramento all'effetto di senso, denuncia poi «l'insufficienza di quella biologia che, per spirito di sottomissione alle scienze fisico-chimiche, volesse eliminare dal proprio campo ogni attenzione al senso». Stringendo infine il nodo, Canguilhem passa dal senso alla norma e conclude:

Dal punto di vista biologico e psicologico, un senso è un apprezzamento di valore in relazione a un bisogno. E un bisogno, per chi lo prova e lo vive, è un sistema di riferimento irriducibile e quindi assoluto.

La parola «assoluto» non interviene per caso, e insiste:

Esiste un centro di riferimento che si potrebbe dire assoluto, il vivente è precisamente un centro di riferimento.

Ecco allora, come vedete, che l'assoluto oggettivo dell'ambiente universale viene accompagnato dall'assoluto soggettivo del bisogno, che conferisce la propria energia alla triade dell'incentramento, della norma, e del senso.

Questo conflitto degli assoluti fa sì che, a seconda del luogo da cui si parla, ciò che è propriamente reale, ciò che fa differenza nel reale, vari da cima a fondo. Rispetto all'universo assoluto, o universale, gli ambienti viventi non hanno alcun senso che permetterebbe di classificarli o compararli. Come dice Canguilhem, se si adotta il punto di vista dell'in-sé, bisognerà dire che «l'ambiente dei valori sensibili e tecnici dell'uomo non ha in sé più realtà dell'ambiente proprio dell'onisco o del topo grigio».

Se invece ci si pone nella configurazione presoggettiva dell'incentramento, della norma e del senso, se si è dunque un onisco, un topo grigio, un essere umano, le cose vanno in tutt'altro modo. Dal punto di vista dell'assolutezza del bisogno, la realtà assoluta dell'ambiente universale è un'anti-natura indifferente. I Moderni lo sanno, hanno rinunciato all'armonia dei due assoluti. Canguilhem elogia Fontenelle per essere riuscito a conferire una certa ironia a «un'idea assurda e deprimente agli occhi degli Antichi, quella di un'Umanità senza destino in un universo senza limite». Aggiungerei che è proprio per questa ragione che il concetto di soggetto è, per eccellenza, un concetto moderno. Segna il conflitto tra gli assoluti.

Ma interviene a questo punto un'ulteriore complicazione. Opporre l'assoluto dell'ambiente universale all'assolutezza presoggettiva dell'incentramento vivente sarebbe troppo semplice. Trattandosi sempre del soggetto umano, l'assoluto è implicato in entrambi i termini del conflitto. Come soggetto della scienza esso dà luogo, con la matematica, l'esperimento e la tecnica, a quell'universo assoluto reale che esclude ogni centro. Mentre come soggetto vivente oppone a quest'universo la singolarità dinamica del proprio ambiente, incentrato, normato, significante. «Soggetto» finisce così per indicare non *uno* dei termini della discordanza tra gli assoluti, ma qualcosa come l'enigma della discordanza stessa.

Ora, è proprio in un tale enigma che riposa il dilemma dello statuto del soggetto conoscente nelle scienze della vita. Si tratta del soggetto conoscente in accordo con l'universo decentrato, o del soggetto vivente produttore di norme sempre incentrate a partire da un bisogno? Questa domanda anima la quasi totalità dei testi di Canguilhem. Ed è senza dubbio confrontandosi a que-

sta domanda che egli arriva alla fine a sostenere che il soggetto delle scienze della vita segna il punto esatto in cui si attua il conflitto fra assoluti.

Da un lato Canguilhem ripete che l'essere vivente è la condizione prima di ogni scienza della vita. È nota la formula dell'introduzione alla *Conoscenza della vita*: «il pensiero del vivente deve tenere del vivente l'idea del vivente». A questa formula si accompagna la constatazione che per fare della matematica ci basta essere angeli, ma che per fare della biologia «abbiamo bisogno a volte di sentirci un po' bestie». La singolarità presoggettiva dell'incentramento la possiamo conoscere perché ne facciamo parte. Per questo, a differenza dell'oggetto della fisica, il vivente resiste a ogni costituzione trascendentale. Più in generale, come afferma Canguilhem in *Il concetto e la vita*, non appena il vivente è preso in considerazione, c'è «una resistenza della cosa, non alla conoscenza, ma a una teoria della conoscenza che proceda dalla conoscenza alla cosa». Ora, nel nostro caso, partire dalla cosa vuol dire porsi nel punto della sua assolutezza, quindi partire dall'incentramento e dal senso. Su questo punto Canguilhem non cederà mai, in *La questione della normalità nella storia del pensiero biologico* egli ribadisce: «sebbene non dipenda direttamente dalla fisica e dalla chimica, l'interrogazione sul senso vitale di questi comportamenti o di queste norme fa anch'essa parte della biologia». In questo senso circoscritto, la biologia contiene necessariamente una dimensione soggettiva.

Ma, da un altro canto, la biologia, sottoposta all'ideale della scienza, contribuisce a una rottura con l'incentramento e la singolarità dell'ambiente, lasciandosi permeare dalla «neutralità» che informa i concetti dell'ambiente universale. È dunque anche non-soggettiva. Certo la scienza è pur sempre un'attività normata o «assiologica», come dice Canguilhem in un testo su *L'oggetto della storia delle scienze*. Il nome di quest'attività, aggiunge, è «la ricerca della verità». Ma la «ricerca della verità appartiene all'assolutezza del bisogno vivente»? La norma che regola la ricerca della verità altro non è che il prolungamento di norme vitali che incentrano il soggetto del bisogno? Eccoci arrivati al bandolo della matassa, non si può rispondere a questa domanda se non nel quadro di una dottrina del soggetto.

In definitiva si può dire che la scienza, e più in generale l'attività umana che la informa, non è pensabile nello stretto quadro naturale ove si intrecciano l'incentramento, la norma e il senso. Riferen-

dosi a un testo di Adam Smith sulle religioni politeiste, Canguilhem plaude alla «profondità senza ostentazione dell'osservazione per cui l'uomo è spinto a forgiarsi una seconda natura solo perché la sua azione costituisce, in seno alla natura stessa, una contro-natura». Il soggetto, o quanto meno il soggetto umano, sarebbe dunque ciò che, nell'illusione della seconda natura, oltrepassa la contro-natura del proprio atto? Certo qui occorre pensare come il soggetto del sapere biologico sia in ogni caso confrontato alla discordanza tra l'operazione a cui dà vita e il proprio oggetto, tra natura e contro-natura, e in definitiva alla discordanza tra gli assoluti. In ciò, non lo si può ridurre né al vivente né allo scienziato.

Il che significa anche, ed evoco qui la seconda grande discontinuità in cui la parola soggetto viene in qualche modo richiamata, che tale soggetto non è né tecnico né scientifico. Poiché, in continuità con la tradizione bergsoniana, a Canguilhem piace presentare la tecnica come una continuazione dell'effetto delle norme vitali. Mentre la scienza oltrepassa i limiti dell'incentramento. Nell'articolo *Macchina e organismo* egli scrive quanto segue:

La soluzione che abbiamo cercato di giustificare ha il vantaggio di mostrare l'uomo in continuità con la vita grazie alla tecnica, prima di insistere sulla rottura di cui egli assume la responsabilità con la scienza.

Propongo quindi di dire che, a questo punto, «soggetto» nomini l'articolazione generica di una continuità naturale e di una discontinuità contro-naturale, essa stessa proiettata nel complesso della tecnica e della scienza, e dove si realizza un conflitto tra assoluti.

La riflessione sulla medicina viene ancora una volta a saturare o a complicare questo enunciato provvisorio. Se c'è un tema che ricorre con particolare insistenza nell'opera di Canguilhem, è l'irriducibilità della medicina a ciò che in essa si presenta come scientificità efficace. Nel 1951, egli dichiara con fermezza che «l'atto medico-chirurgico non è solo un atto scientifico, perché l'uomo malato, che si affida alla coscienza più ancora che alla scienza del suo medico, non è solamente un problema fisiologico da risolvere, è innanzitutto un'indigenza a cui prestare soccorso». Nel 1978, l'uso di connotazioni soggettive è preponderante:

Il malato è un Soggetto, capace d'espressione, che si riconosce come Soggetto in tutto ciò che non riesce a designare se non attraverso possessivi: il suo dolore, la rappresentazione che se ne fa, la sua angoscia, le sue spe-

ranze e i suoi sogni. Lo sguardo della razionalità svelerebbe in ognuna di queste appropriazioni un'illusione, eppure resta il fatto che questo potere d'illusione va riconosciuto nella sua autenticità. È oggettivo riconoscere che il potere d'illusione non è proprio alla capacità di un oggetto. [...] È impossibile annullare nell'oggettività del sapere medico la soggettività dell'esperienza vissuta del malato. [...] Questa protesta esistenziale va ascoltata, nel momento stesso in cui contrappone alla razionalità di un giudizio ben fondato una sorta di limite massimo che non si può sforare.

Nel primo testo l'evocazione dell'indigenza rinvia al fatto che il campo in cui il medico opera è inevitabilmente confrontato all'incentramento soggettivo. Nel secondo testo l'incentramento è ciò che è suscettibile d'illusione e che, attraverso quest'ultima, si sottrae a ogni processo di pura oggettivazione. In quanto prova del soggetto, la capacità d'illusione e d'errore è quindi decisiva. Viene in mente la formula con cui Canguilhem commenta la dottrina del feticismo in Auguste Comte: «In principio era la Finzione». Ciò che inizia con il mondo della finzione è la reticenza del soggetto umano a lasciar distruggere l'assolutezza del proprio incentramento. Mediante le proprie narrazioni, e non solo mediante il proprio sapere, la medicina deve essere capace di dialogare con la finzione attraverso la quale il soggetto enuncia questa resistenza.

In definitiva, il tema del soggetto tiene insieme una triplice determinazione negativa:

– L'incentramento, che è l'assoluto del vivente, si oppone all'estensione oggettiva di un universo assoluto.

– Il senso, che passa attraverso la supposizione di norme, si oppone al raggiungimento di una biologia interamente ridotta al fisico-chimico.

– La finzione, infine, si oppone a un approccio puramente conoscitivo all'indigenza del vivente.

Questa egologia negativa può essere tradotta ricalcando la famosa definizione della vita di Bichat, spesso citata da Canguilhem. Si potrebbe dire allora che «il soggetto è l'insieme delle funzioni che resistono all'oggettivazione». Ma occorrerà subito aggiungere che non si tratta qui di qualcosa d'ineffabile. Per Canguilhem esiste chiaramente una disciplina di pensiero che fa proprie queste funzioni di resistenza: la filosofia.

La domanda diventa allora: qual è la base filosofica privilegiata a partire da cui Canguilhem affronta il tema del soggetto che l'epistemologia e la storia indicano solo indirettamente?

Per quel che riguarda il soggetto della conoscenza, o soggetto della scienza, mi pare che il migliore punto di partenza si trovi in un testo molto denso e complesso in cui Canguilhem espone le riserve o gli interrogativi che suscitano in lui gli esiti del pensiero di Bachelard. Ecco i frammenti essenziali di questo testo:

Bachelard continua a utilizzare il lessico della psicologia per esporre un razionalismo di tipo assiologico [...]. Il Soggetto diviso di cui egli mostra la struttura non è diviso che per il fatto di essere Soggetto assiologico. «Ogni valore divide il Soggetto valorizzante». Ora, sebbene possiamo ammettere i concetti di psichismo normativo e di psicologia normativa, non dobbiamo forse stupirci dinanzi a quello di «psicologismo della normalizzazione»? [...] Comunque sia, non si contesterà a Bachelard una totale lucidità riguardo alla difficoltà di costituire in modo pieno e fondamentale il lessico di un'epistemologia razionalista senza riferimento a un'ontologia della ragione, o senza riferimento a una teoria trascendentale delle categorie.

Canguilhem sostiene qui con fermezza, e al limite contro lo stesso Bachelard, che la dottrina del soggetto che regge l'oggettività della scienza non può essere d'ordine psicologico. Con la stessa forza del primo Husserl, anche se con un'intenzione del tutto diversa, Canguilhem non ha mai smesso di affermare questo assioma antipsicologista. Ai suoi occhi Bachelard, nel momento in cui affronta il problema cruciale delle norme, rimane in definitiva ancora troppo legato a uno psicologismo sofisticato.

È chiaro comunque che, per Canguilhem, nemmeno una soluzione di tipo trascendentale può convenire. Tanto più che la biologia moderna gli pare confermare una delle sue più vecchie intuizioni, e cioè che nella conoscenza della vita gli *a priori* non sono dal lato del soggetto ma dal lato dell'oggetto, o della cosa. È il vivente a prescrivere il pensiero del vivente in un passo de *Il Concetto e la Vita* questa concezione viene contrapposta in modo esplicito alla supposizione di un soggetto trascendentale: «se devo cercare nella vita il riferimento della vita – scrive Canguilhem – non è perché sono soggetto nel senso trascendentale del termine, ma è perché sono vivente». E, commentando la scoperta del codice genetico, vero e proprio logos inscritto nella combinatoria chimica, conclude: «Definire la vita come un senso inscritto nella materia significa ammettere l'esistenza di un *a priori* propriamente materiale e non più solamente formale». Da ciò si evince che il senso stesso,

categoria eminente dell'incentramento soggettivo, lavora contro l'ipotesi del soggetto trascendentale.

Canguilhem sembra in definitiva respingere anche l'idea di un soggetto ricavato da quella che egli definisce un'ontologia della ragione, che si tratti di un soggetto distaccato dal mondo delle Idee, come in Platone, o coestensivo a una cosa pensante, come in Descartes. Nulla di sorprendente poiché soggetti concepiti in tal modo, più che porre il problema del conflitto fra assoluti, tendono a ricondurre di forza il soggetto incentrato all'assolutezza dell'universo, con il risultato di sbarrare la strada a un pensiero adeguato del vivente.

Né psicologico, né trascendentale, né sostanziale, ma che cosa sarà mai allora, positivamente, questo soggetto il cui effetto visibile si trova tutto nella sottrazione o nella resistenza all'oggettivazione? Con la discrezione filosofica che ha in lui il senso di una vera e propria etica del dire, Canguilhem mi pare suggerire due piste.

Nel testo su Galileo egli riprende il processo allo scienziato e conclude con l'assoluzione. Perché? Perché secondo lui, Galileo, in mancanza di prove dimostrabili delle proprie ipotesi, ha avuto ragione a invocare l'avvenire infinito della loro conferma. Vi è qui una dimensione essenziale del soggetto del sapere, la sua storicità. Una volta inaugurata la posizione singolare di un simile soggetto, pertiene alla sua essenza il supporsi come infinita nella propria regola e nei propri effetti. Cito:

nella sua esistenza di uomo Galileo assumeva su di sé un compito infinito di misurazione e coordinazione delle esperienze che ha bisogno del tempo dell'umanità come soggetto infinito del sapere.

Se il soggetto della scienza può occupare simultaneamente i due assoluti tra loro contraddittori che sono l'incentramento vivente e l'ideale neutro dell'ambiente universale ciò avviene in quanto, in entrambi i casi, il soggetto è rappresentabile come preso in un compito infinito. Questo compito opera appunto nello scarto fra i due assoluti. Segna il passaggio dalla singolarità del vivente alla storia infinita della conseguenza dei suoi atti e dei suoi pensieri. «Umanità» è allora il nome generico di ogni soggetto vivente singolare, nel momento in cui si trova nella storia delle verità.

L'altra pista riguarda la natura del compito stesso, come qualcosa che viene perseguito supponendo un soggetto infinito del sapere. Si trova qui il concetto che, dopo quello di centro, mi pare es-

sere forse il concetto più importante di Canguilhem, vale a dire il concetto di spostamento. Il passo più esplicito in merito è il seguente, tratto ancora da *Il Concetto e la Vita*:

L'uomo sbaglia quando non si mette al posto giusto per raccogliere una certa informazione di cui è alla ricerca. Ma, nello stesso tempo, è a forza di spostarsi che raccoglie informazione o spostando, attraverso ogni sorta di tecnica [...], gli oggetti, gli uni in rapporto agli altri e l'insieme in rapporto a se stesso. La conoscenza è quindi una ricerca inquieta della più gran quantità e varietà di informazioni. Di conseguenza, se l'a priori è nelle cose, se il concetto è nella vita, essere soggetto della conoscenza non vuol dire altro che essere insoddisfatti del senso trovato. La soggettività quindi non è altro che l'insoddisfazione. Ma è forse qui la vita stessa. Letta sotto una certa luce la biologia contemporanea è in qualche misura una filosofia della vita.

È chiaro allora che lo spostamento, che poco sopra era detto «erranza», è ciò che della libera soggettività viene presupposto come principio di ogni conoscenza, errore compreso. Questa libertà si annuncia come insoddisfazione rispetto a un determinato senso. Essa è l'energia vivente che investe la verità come tragitto. Perché una verità si ottiene in un costante spostamento di situazioni, spostamento che, nel mio linguaggio proprio, ho chiamato il regime delle indagini. Ed è appunto nel tragitto delle indagini, o per Canguilhem nella libertà degli spostamenti, che operano le verità successive.

Non impiego la parola «libertà» alla leggera. Nell'articolo sul normale e il patologico, Canguilhem dichiara:

La norma, in materia di psichismo umano, è la rivendicazione e l'uso della libertà come potere di revisione e di istituzione di norme, rivendicazione che implica normalmente il rischio della follia.

Ora, questo potere di revisione delle norme ha per metodo obbligato lo spostamento, l'uso della libertà è perciò in ultima istanza guidato dalle regole che ampliano o restringono il percorso delle possibilità e delle esperienze.

Non è certo indifferente che l'evocazione della «follia» non rappresenti in alcun modo, per Canguilhem, una ragione sufficiente per codificare rigidamente tutto quello che si sposta, o cerca di spostarsi. Ne va della verità stessa.

In fondo lo spostamento resta un'attività del vivente in quanto avviene sempre dall'interno dell'incentramento normativo o comporta l'esigenza di uno spostamento del centro che è anche un movimento del senso. Ma se l'infinità degli spostamenti riesce ad approssimarsi così bene alla realtà assoluta decentrata è proprio perché essa, al di là del soggetto vivente e attraverso il soggetto vivente, presuppone un soggetto libero di spostarsi, cioè un soggetto storicizzato nel vero senso del termine. E, a sua volta, un tale soggetto non rinuncia affatto alla finzione. Tutt'altro, poiché, come scrive Canguilhem nel suo scritto *La storia delle scienze della vita dopo Darwin*:

Il senso della costruzione fittizia di un divenire possibile non consiste nel contestare al passato la realtà del proprio corso. Al contrario, essa evidenzia il suo vero carattere storico e la responsabilità degli uomini, siano essi scienziati o politici; essa libera la narrazione storica da tutto quel che potrebbe assimilarla a un dettame del Fato.

Il soggetto è dunque in definitiva tre cose: se lo si definisce come umanità, esso espone la singolarità al divenire infinito delle verità; se lo si definisce come conoscenza, esso fa breccia, mediante l'insoddisfazione originaria del vivente, nella neutra pienezza dell'universo; se lo si definisce come finzione, esso sottrae alla tentazione del fatalismo. Questa umanità cognitiva e fittizia è innanzitutto la libertà dello spostamento, la libertà di andare e venire.

Per Canguilhem si dà soggetto – e questa sarà la mia conclusione – nella misura in cui esiste nell'universo un vivente che, insoddisfatto del senso e capace di spostare le configurazioni della propria oggettività, si presenta sempre, nell'ordine della vita e nell'equivoco dell'aggettivo, come un vivente leggermente *spostato*.

Il supposto soggetto cristiano di Paul Ricoeur*

In occasione dell'uscita del gran libro di Ricoeur La Memoria, la storia, l'oblio, *l'Università di Parigi 8 organizzò, nell'ottobre 2001, un dibattito intorno al libro, cui mi associai di buon grado. Fu grazie alla traduzione di Ricoeur delle* Ideen *che ebbi modo, negli anni Cinquanta, d'iniziarmi a Husserl. Ricoeur era nella commissione al momento della mia* agrégation. *E avevo partecipato con lui a una serie di trasmissioni di filosofia per la televisione pubblica verso la metà degli anni Sessanta. Avevo d'altronde trovato fondate, malgrado la loro virulenza, le critiche mosse dal mio collega Michel Tort al suo libro* Dell'interpretazione, *consacrato essenzialmente a Freud e alla psicoanalisi, poiché noi lacaniani non potevamo tollerare che si tirasse la psicoanalisi dal lato dell'ermeneutica. In fondo, pur ammirando la forza e la chiarezza delle esegesi e delle costruzioni di Ricoeur, ci eravamo all'epoca già resi conto della suo partecipare a quella che più tardi Dominique Janicaud avrebbe definito, con una certa severità, «la svolta teologica della fenomenologia». Ho letto con la massima attenzione il libro di Ricoeur, trovandovi sottotraccia, nei dettagli più significativi per l'orientamento generale, una visione militante del soggetto cristiano. Ricoeur rimase scandalizzato da una tale lettura, la considerò «inquisitoria», e non me la perdonò mai.*

Il discorso di Paul Ricoeur, sempre affabile e contraddistinto da un'infinita pazienza, per non dire da una sorta di cortesia accade-

*/ A proposito di Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2000 (*La memoria, la storia, l'oblio*, trad. di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003).

mica, è tuttavia, in regola generale, un discorso militante, mai lontano dai dibattiti più urgenti, o almeno da quelli che dirimono il campo che potremmo dire «consensuale», cioè quello che dà per acquisiti i valori della democrazia rappresentativa e dell'umanesimo giuridico.

Qual è dunque la strategia di Ricoeur a proposito della memoria e della storia? Si tratterebbe di sottrarre la storia a quel che si suole ormai chiamare il «dovere della memoria». Cosa si intende per «dovere»? L'irriducibilità dello sterminio degli Ebrei d'Europa (secondo la versione ristretta) o dei campi di prigionia «totalitari» (secondo la versione allargata) a ogni concezione razionale ordinaria della narrazione storica, e quindi la sottomissione della storia a una norma tran-storica. Certo, l'idea di una sottomissione di questo genere non è nuova. Si pensi ad esempio a Bossuet. La novità consiste nel fatto che la norma che regola il «dovere della memoria» non ha in sé nulla di provvidenziale, come invece era il caso per gli storici cristiani tradizionali. Il «dovere» piega la storia a una necessità etica che non trae la propria origine da una teoria della salvezza, ma da un'occorrenza del Male. Per dirla altrimenti il «dovere della memoria» deve lasciare aperta a tempo indefinito una ferita nel tessuto della storia, contraddicendo in tal modo il messaggio evangelico della redenzione, il quale pretende che un evento radicale (la venuta del Figlio) abbia *riscattato* per sempre il destino dell'umanità. Da qui la necessità d'introdurre un terzo termine nella diatriba: l'oblio, correlato dialettico del perdono. Il «dovere della memoria» vieta l'oblio, la cui possibilità è invece aperta dalla redenzione cristiana, visto che, quale che sia lo scandalo, ivi compreso il massacro degli Innocenti, la nostra facoltà di giudizio non è nulla rispetto all'infinità del sacrifico cui il Cristo ha acconsentito per i nostri peccati.

Cerchiamo di essere chiari, e quasi brutali: quel che Ricoeur cerca d'ottenere attraverso la sottigliezza della propria analisi concettuale, senza mai enunciare esplicitamente la posta in palio, scommettendo dall'inizio alla fine di potersi attenere allo stretto quadro delle regole del dibattito accademico, non è altro che una vittoria. La vittoria della concezione cristiana del soggetto storico contro quella che oggi tende sempre più a imporsi, e che proviene essenzialmente, sebbene non esclusivamente, dal giudaismo. Da una parte un evento salvifico che spezza in due la storia del mondo, permettendo, nella logica stessa della sua narrazione, che nulla avvenga che possa sottrarsi al perdono, alla remissione dei

peccati, all'assoluzione dei crimini e all'oblio etico. Dall'altra una Legge immemoriale, di cui secondo alcuni un popolo in particolare è depositario, che permette un giudizio assoluto e la memoria eterna del crimine – il massacro su scala industriale – per mezzo del quale i nazisti (secondo la versione ristretta) e anche gli stalinisti (versione allargata) hanno tentato di liquidare intere popolazioni considerate indegne di sopravvivere rispetto al progetto prometeico e perverso di fondazione di un «uomo nuovo».

Supponiamo d'appartenere, come succede a ogni filosofo a proprio agio nel *consenso* democratico, a una tradizione spirituale che si pretenda fondatrice dell'umanesimo giuridico che regge il *consenso* in questione. In questo caso bisognerà scegliere tra il soggetto della Legge, che corrisponde a una storia di persecuzioni, e il soggetto della fede, al quale un evento sacrificale apre la via della salvezza. E visto che l'epoca, al crepuscolo, è incline ai rovesciamenti storici e al commercio del passato, il terreno di battaglia sarà in questo caso la storia.

Sosterremo allora che il gran libro di Ricoeur, pur nella sua sottigliezza e erudizione, dia pacatamente forma a una guerra ideale che, attraverso il controllo sulla pratica storica, mira alla guida spirituale del campo «democratico».

Per noi, che non ci riconosciamo in questo campo, né in una delle sue componenti, l'analisi oggettiva di quel che vi accade è comunque di primaria importanza. A maggior ragione se si condivide l'urgenza di un lavoro di delucidazione: quel che abbiamo appena enunciato non è infatti formulato in questi termini né da Ricoeur né dai suoi obiettori. La vera posta in gioco della polemica è nascosta, come sempre accade quando ci si trova alla frontiera tra l'ideologia e le opzioni di congiuntura. Si potrebbe anche dire che, come Descartes, anche Ricoeur si mette una maschera, sebbene in questo caso occorrerà invertire il significato religioso o miscredente solitamente attribuito ai termini del volto e della maschera.

Ragion per cui la nostra lettura consisterà nel mostrare dove e come entri in scena, senza che mai il suo nome sia pronunciato, quello che chiameremo il soggetto cristiano.

Il tentativo

Per costruire l'indipendenza della storia rispetto alla memoria Ricoeur cerca di eliminare ogni riferimento a operatori che potrebbero *costringere* all'unità tra i due termini. Per questo dichiara

esplicitamente di non dare per presupposto né un soggetto psicologico ben identificabile, che in quanto tale sarebbe portatore di una «memoria», né un attore determinato (classe, razza, nazione...), che sarebbe destinato a essere il soggetto della Storia.

Si può dire che Ricoeur pratichi una sorta di εποχη, o una sorta di entrata in scena differita di tutto ciò che potrebbe essere dell'ordine, non come in Husserl della tesi dell'esistenza esteriore di un oggetto, ma piuttosto di quella che potrebbe presentarsi, sulla scena della dialettica tra storia e memoria, come una tesi relativa all'*identificazione* di un soggetto.

Un elemento capitale della strategia di Ricoeur consiste nel pervenire al tema del soggetto *il più tardi possibile*. Un po' come, se posso esprimermi in questi termini, Dio che ha comunque atteso a lungo, rispetto alla storia degli uomini e dei loro peccati, prima di organizzare la venuta redentrice del Figlio.

In realtà il momento del soggetto è rinviato alla fine del libro, quando si tratta di affrontare la questione delicata, e decisiva, del perdono. Vale a dire, si noti bene, al momento in cui occorre *separare* l'identità soggettiva essenziale dall'atto criminale che le è attribuibile – altrimenti il perdono è impossibile.

Il problema della separazione tra l'identità di chi commette l'atto e la natura criminale di quest'ultimo è ovviamente cruciale. Infatti, che cosa significa che l'evento salvifico ha avuto luogo se non il fatto che ormai la nostra natura soggettiva non è più intrinsecamente peccatrice, e che dunque è sempre virtualmente separabile dagli atti più vili?

Ma, ribadiamolo, non è in questi termini che si esprime Ricoeur. Egli, elegantemente, introduce il tema della separazione possibile di un'identità soggettiva solamente alla fine, per rendere possibile il perdono, e aprire la possibilità dell'oblio. L'eleganza si spinge fino al punto di presentare un tale esito come un «epilogo» concentrato su una difficoltà («il perdono difficile») e si compie alla fine attraverso... l'incompiutezza. Si vedano le ultime righe: «Al di sotto della storia, la memoria e l'oblio. Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. Ma scrivere la vita è un'altra storia. *Inachèvement*».

L'epilogo non occupa che sessantacinque pagine su quasi settecento... Sì, che eleganza! Da fine politico, che sa che il testo capitale da cui dipende l'esito del voto e dell'orientamento del Partito non si trova nel rapporto ufficiale sulla «situazione attuale e i nostri compiti», cui tutti plaudono, ma in una breve mozione secondaria sull'elezione del tesoriere aggiunto.

«Scrivere la vita è un'altra storia»... Ma è pur sempre alla «vita», caro Ricoeur, alla vita del soggetto redento, che sono segretamente *destinate* le lunghe e sottili analisi sulla fenomenologia della memoria, sullo statuto dell'archivio, sull'essere-nel-tempo. Ed è per questo che per ben seicento pagine il soggetto, sia esso della storia o della memoria, resta indeterminato. Sì, quasi fino alla fine l'identità non è né separabile né identificabile. Si limita a un'ipotesi d'attribuzione, designando ciò rispetto a cui potrebbero definirsi le operazioni della memoria e gli enunciati della storia. Visto che è possibile – ci spiega Ricoeur – restare sul piano del «potrebbero», si potranno descrivere tali operazioni ed enunciati senza dover supporre un soggetto chiaramente identificabile. In questo consiste l'εποχη a cui facevo riferimento poc'anzi, e che Ricoeur preferisce definire una «riserva d'attribuzione».

In ciò consiste il tentativo dispiegato in questo vasto e bel libro: organizzare «oggettivamente», grazie a una riserva d'attribuzione, l'analisi dei diversi ordini della memoria e degli enunciati, in modo da far entrare in scena il soggetto solo all'ultimo momento – cruciale – della correlazione tra oblio e perdono. Allora il soggetto, per quanto anonimo possa essere, non avrà più nessuna possibilità di sfuggire alla propria sovradeterminazione cristiana.

Il metodo

Possiamo definire «metodo» ciò che permette l'«oggettività» delle prime seicento pagine del libro. Ossia le operazioni attraverso le quali ci viene proposto di passare per non dover supporre, o identificare, «al di sotto» della memoria o «al di sotto» della storia, un soggetto filosoficamente riconoscibile.

Mi sembra chiaro che il libro si compone di tre operazioni fondamentali: l'attribuzione, l'enunciato e lo slegamento (*déliement*). Solo le prime due operazioni sono di metodo, la terza è apologetica.

1. L'attribuzione. Consiste nel considerare che i processi della memoria siano intelligibili oggettivamente, senza aver bisogno di supporre un soggetto. A tal scopo si articolerà il nucleo del problema – la presenza dell'assenza – su un'ontologia del tempo di stile heideggeriano.

Solo in un secondo tempo, una volta individuato questo nucleo «puro» d'intelligibilità, i procedimenti della memoria diventano *attribuibili* a tale o tal'altro tipo di soggetto. Ed è proprio nella misura

in cui una tale attribuzione può avvenire in un secondo tempo che se ne può postulare la messa in riserva in un primo tempo.

In fondo i processi della memoria possono essere pensati come una serie di predicati che si è poi liberi di attribuire a una serie di tipi soggettivi.

Ricoeur può a questo punto ingaggiare una lunga discussione circa i tipi possibili di soggetto ai quali possono essere attribuiti questo tipo di predicati «memoriali». Ne distingue classicamente tre tipi: l'io, la collettività, il prossimo. Ossia i dati della storia (i collettivi) inquadrati dal dittico fondamentale dell'Io e dell'altro, dell'anima e del prossimo. Facendo eco a san Paolo: l'appartenenza a un collettivo è idealmente seconda rispetto al principio di carità «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Si aggiunga: e non lo ricorderai oltre questo limite. Si ordisce qui, tra le righe, la subordinazione della memoria, quale ipotesi di un imperativo collettivo, allo spazio salvifico del perdono che un singolo Io concede agli altri.

La riserva d'attribuzione è dunque compensata dalla mobilità dell'attribuzione stessa tra i tre tipi in questione. Si noti la maniera in cui Ricoeur enuncia le regole di una tale mobilità, rifacendosi a Strawson:

Una caratteristica di tali predicati sta nel fatto che, una volta attributi a se stessi, essi possono essere attributi ad altri da sé. La mobilità dell'attribuzione implica tre proposizioni distinte: 1) che l'attribuzione possa essere effettuata o sospesa; 2) che tali predicati conservino lo stesso senso in due situazioni d'attribuzione distinte; 3) che una tale attribuzione molteplice preservi la dissimmetria tra iscrizione a se stessi e inscrizione all'altro (p. 177)[1].

Nonostante la clausola finale sulla dissimmetria, la coppia formata, a proposito dell'attribuzione, dalla riserva e dalla mobilità, sembra precludere qualsiasi *singolarità* dei processi memoriali. Un ricordare in qualche modo *avverato* non è per l'appunto quello per cui è impossibile la riserva d'attribuzione? Non si tratta forse, contro una concezione puramente predicativa della memoria, della sua dimensione reale, come punto di capitone tra un soggetto ineliminabile e ciò che, avendo avuto luogo, l'ha costituito nel tempo? Affermando che i predicati memoriali debbono «mantenere lo stesso senso in due situazioni d'attribuzione distinte», Strawson e

1/ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit. trad. modificata, N.d.T.

Ricoeur dimenticano che la questione capitale che è rivolta al ricordare non è quella del senso, ma quella della verità. E che, a differenza del senso, una verità non può predicarsi in maniera identica in due soggetti distinti.

La nostra ipotesi sarà allora che l'attribuzione sia un operatore *ad hoc* che miri a limitare lo statuto della memoria a uno statuto predicativo, riservando la singolarità soggettiva all'economia della salvezza.

2. L'enunciato. Su cui si fonda l'operazione fondamentale della rappresentazione storica. L'assioma che illustra l'uso dell'enunciato viene più volte formulato nel testo. Ad esempio a pagina 253:

> Il fatto non è l'avvenimento, esso stesso restituito alla vita di una coscienza testimone, bensì il contenuto di un enunciato che mira a rappresentarlo.

Si vede come Ricoeur cerchi una via intermedia, rifiutando di confondere il fatto storico con un evento reale rievocato nella memoria. Ma rifiutando anche la dissoluzione dei fatti in una retorica normativa, o nelle leggi della finzione narrativa. Se, come postulato da Michelet, la storia è «risurrezione integrale del passato», si darà allora confusione tra storia e memoria. Se invece, come sostengono i nominalisti, la storia è rigorosamente coestensiva alla narrazione, senza che nulla di reale vi sia veramente rappresentato, nessun evento storico potrà mai veramente esservi attestato. In particolare, mi verrebbe voglia di aggiungere (ma Ricoeur non lo fa), l'evento-Cristo non sarà altro che uno degli effetti possibili di un dato regime discorsivo. E, di conseguenza, tutto quel che definiamo reale sarà in balìa dei capricci della memoria.

La via mediana di Ricoeur intende preservare ostinatamente i diritti della storia contro quelli della memoria, senza dover supporre, a questo stadio dell'inchiesta, un soggetto storico. Da qui deriva una sorta di positivismo della rappresentazione, senza dubbio il passaggio più delicato di tutta la sua impresa.

Cosa significa, infatti, che la storia è un insieme di enunciati? Che occorra scrivere «il fatto che questo o quello ha avuto luogo» e non direttamente «questo o quello». Il che comporta che si discuta della verità storica non come della verità di un fatto – poiché non vorrebbe dir niente – ma come della verità di un enunciato.

Positivismo, dicevo, nella misura in cui tutto si gioca alla fine sull'adeguamento tra l'intento significante di un enunciato e il suo referente fattuale.

Ma un enunciato può davvero proporre una rappresentazione senza convocare un'adesione soggettiva all'enunciato stesso? Davvero è possibile sfuggire alla massima, che potremmo estrapolare da Lacan, secondo la quale un enunciato rappresenta un contenuto *solo per un soggetto*?

È il vasto problema di cui è questione nel lungo passo sulla «rappresentazione storica, tra le pagine 335 e 410, che a lui solo meriterebbe una disamina critica approfondita. Vi si rincontra ancora Lacan, visto che la capacità di un enunciato a tenersi «là» dove il fatto storico ha avuto luogo è definita una «luogotenenza», in eco alla dottrina psicoanalitica della «luogo-tenenza» della rappresentazione inconscia. Si osservi in proposito come Ricoeur finisca per gettare la spugna, finendo per parlare semplicemente di un «enigma», descritto nei termini dell'enigma di una «rifigurazione». In definitiva, l'essere suscettibile di rappresentazione attraverso una serie di enunciati sarebbe proprio all'essere della storia. L'enigma è naturale, deve essere riconsiderato – afferma Ricoeur – sul versante di un'ontologia dell'essere storico: l'essere storico è l'essere enigmaticamente suscettibile d'essere rifigurato come tale in una serie di enunciati.

Eppure vi sarebbe, mi pare, un'altra soluzione, rispetto a questa virtù alquanto lenitiva dell'oppio storico, per sormontare l'enigma. Basterebbe supporre che un enunciato storico non è tale se non nella misura in cui è in grado di figurare un fatto *per un soggetto presente*. In questo caso non vi sarebbe dunque *una* rappresentazione storica, ma una serie di rappresentazioni, a seconda delle tipologie soggettive immediatamente attive. Il che non significherebbe l'inesistenza di un qualsiasi reale della storia, al contrario. Ma che un reale di questo genere non sarebbe inverato in quanto rappresentazione, se non a partire da un campo in cui ogni divenir-rappresentato (se vogliamo, ogni luogo-tenenza) abbia a che fare con un multiplo.

Per dirla più semplicemente: la storia è in realtà rappresentata da una serie di enunciati. Ma la genesi e il destino di tali enunciati sono subordinate alla molteplicità presente di una serie di soggetti *politici*.

Ricoeur ricusa questa subordinazione, poiché intende conservare, nella sua strategia, l'esistenza univoca di una serie di rappre-

sentazioni storiche. E ricusa ugualmente il carattere costitutivo dell'adesione soggettiva alle rappresentazioni, poiché intende ordire l'entrata in scena del soggetto solo quando l'identità di quest'ultimo sarà effettivamente vincolante.

3. È proprio a questo che provvederà la terza grande operazione attuata dal suo dispositivo: lo slegamento.

Mentre tutto lo sforzo di Ricoeur, attraverso le operazioni d'attribuzione e di enunciazione, consiste nel salvaguardare una sorta d'oggettività fenomenologica sul versante della memoria, e una oggettività «narrativa» sul versante della storia, impedendo una fusione tra i due versanti, l'operazione di risoluzione intende organizzare il perdono – l'oblio – in un elemento soggettivo inedito. Fino a questo momento avevamo a che fare con una serie di predicati storicizzati la cui attribuzione restava in sospeso. Compare ora un registro inedito, quello del potere e della possibilità. L'identità, fino a questo momento rimasta in sospeso, si rivela introvabile partendo dalla sostanza, o dal supporto, dei predicati che le sono assegnati. Ogni identità diventa la relazione di una capacità rispetto a una serie di possibili.

Non era forse un po' questo che cercavamo di suggerire quando dicevamo che memoria e storia possono essere attivate solamente dal punto di vista di un soggetto presente? Non se ne deve forse dedurre che alla fine la storia stessa è una rappresentazione sospesa alle nuove possibilità che un soggetto inscrive nell'avvenire del passato? È evidentemente a questo punto, quando l'autore ordisce, grazie a uno slegamento, l'entrata in scena di un'identità soggettiva flessibile e attiva, che mi sento a lui più prossimo. Senza tuttavia poterlo seguire fino in fondo.

Slegamento e redenzione: il soggetto cristiano

Il percorso seguito da Ricoeur evita dunque di considerare la storia dal punto di vista della politica, visto che il suo scopo consiste nell'affidarne alla morale se non il resoconto almeno il giudizio. Diciamo che il punto di vista adottato è giuridico, in senso lato: è possibile distinguere un atto criminoso dall'identità di chi lo compie? Per esempio: è possibile separare lo sterminio degli Ebrei d'Europa dal gruppo nazista, o dal popolo tedesco, o anche dal singolo carnefice che se ne rende responsabile? Si è appena visto come per Ricoeur sia possibile separare le attribuzioni del proces-

so della memoria e gli enunciati rappresentativi della storia da ogni soggetto precostituito. Ma, nel caso della colpa, il soggetto è necessario, *proprio in quanto soggetto il cui essere tutto è colpa o innocenza*. Detto altrimenti: la questione del soggetto, della sua identità e della separabilità di questa sua identità, non si pone – come in ogni logica post-kantiana che si rispetti – se non a partire dal giudizio morale.

Per esseri più precisi, solo una terza separazione, dopo quella della storia e della memoria, convoca *preliminarmente* il tema dell'identità soggettiva: la separazione tra l'identità di un soggetto e la qualificazione morale o giuridica del suo atto. Questo tipo di separazione è fondamentale per il perdono, e l'operazione che le è propria è lo slegamento.

In queste pagine, intitolate appunto «Slegare l'agente dal proprio atto», e in cui viene proposto un «atto di slegamento», si trova a mio avviso il senso ultimo del libro.

E non è un caso che Ricoeur debba passare attraverso una schermaglia con Jacques Derrida. Schermaglia certo breve, ma incisiva, di ben altro tono rispetto alle compassate puntualizzazioni rivolte agli universitari americani sul problema della narrazione storica, o anche rispetto all'evocazione bonaria delle posizioni di Jankelevitch sulla questione se il perdono ai tedeschi sia accordato o inaccordabile.

Si tratta in effetti dell'incontro fulmineo con l'avversario autentico, con l'altra virtualità spirituale del campo democratico.

Jacques Derrida avanza infatti la tesi – in un testo del 1999 intitolato *Il secolo e il perdono*, e in conformità con la propria ontologia della differenza – secondo la quale se si separa il colpevole dall'atto, colui al quale sarà perdonato non è più il soggetto che ha commesso l'atto. In altre parole l'operazione di «slegamento», propria a Ricoeur, implica, per citare Derrida, che: «non è più *al colpevole in quanto tale che viene accordato il perdono*».

Ricoeur risponde ricorrendo – come ci si poteva aspettare – a una dottrina dei possibili di matrice aristotelica. Esiste l'atto, indubbiamente, ma l'atto non esaurisce ciò che il soggetto è in potenza, o ciò di cui è capace. Ebbene, l'identità del soggetto risiede appunto in questa capacità. Per questo Ricoeur ricusa infine l'obiezione di Derrida: il soggetto cui viene accordato il perdono è «lo stesso, anche quando potenzialmente altro, e non un altro».

In realtà l'operazione necessita di una dissociazione ancora più radicale di quella tra atto e potenza. Occorre distinguere, all'inter-

no della potenza stessa, tra la capacità e l'effettuazione. Qui risiede il vero fondamento dello slegamento:

> Questa intima dissociazione significa che la capacità d'impegno del soggetto morale non si esaurisce nelle sue diverse inscrizioni nel corso del mondo. Tale dissociazione esprime un atto di fede, un credito accordato alle risorse di rigenerazione del sé (p. 697)[2].

Si capisce la forza del gesto, così come se ne riconosce facilmente la provenienza: esiste una dissimmetria fondamentale tra la capacità e l'atto, tra le effettuazioni criminali, fossero anche aberranti, e il credito che può essere accordato alle possibilità di redenzione soggettiva.

> Sotto il segno del perdono, il colpevole sarebbe considerato capace di qualcosa in più che i suoi crimini e le sue colpe. Sarebbe riconsegnato alla propria capacità d'agire, e l'azione restituita alla propria capacità di continuare. È una siffatta capacità che verrebbe celebrata nei più piccoli atti di considerazione nei quali abbiamo riconosciuto l'*incognito* del perdono giocato sulla pubblica scena. Ed è in ultimo di questa capacità restaurata che si approprierebbe la promessa, proiettando l'azione nell'avvenire. La formula di questa parola liberatrice, nella nudità ultima della sua affermazione, sarebbe allora: tu vali di più che i tuoi atti (p. 702)[3].

E come potrebbe essere altrimenti per un cristiano? Se l'economia morale di un soggetto non risiedesse nella sua potenza d'agire, e se non fosse proprio una tale potenza in quanto tale a essere riattivata dal sacrificio divino, a cosa mai servirebbe l'immane perdono concesso all'umanità generica dal Redentore?

Tutto si riassume al fatto che *occorre che il soggetto possa sempre essere salvato*, quale che sia il suo atto, perché valga eternamente, universalmente, l'economia cristica della salvezza. «Che chi non ha mai peccato scagli la prima pietra». Ma come, anche quando si tratta di Himmler o di Eichmann? Sì, certo, anche quando si tratta di Himmler o di Eichmann. La legge degli uomini deve fare il suo corso; indubbiamente. Ricoeur lo dice e lo ripete, e tuttavia questo non ha praticamente nulla a che vedere con il «vero» giudizio, quello che si chiama appunto il «giudizio universale».

2/ Traduzione leggermente modificata, N.d.T.

3/ Traduzione sensibilmente modificata, N.d.T.

Ma perché mai Ricoeur non dice nulla su questa evidente preformazione cristiana di un soggetto concepito in modo tale per cui, sostanzialmente separabile dalla memoria e dalla storia, resta identicamente disponibile alla possibilità smisurata del perdono o dell'oblio? Il fondo della mia critica non concerne tanto quella che potrebbe essere considerata un'ipocrisia, quanto una sorta di cattiva creanza, comune a tanti fenomenologi: l'assurda dissimulazione delle implicazioni reali delle costruzioni e delle polemiche filosofiche. Come se fosse possibile, specie al giorno d'oggi, che una scelta tanto radicale, quale quella di una determinata religione, potesse, anche solo per un momento, cancellare la propria aderenza agli effetti di discorso.

È offendere il Cristo, avrebbe pensato Pascal.

Il che non ci dispensa da un esame più formale dell'argomento.

A un livello estremamente astratto si potrebbe far notare che la pura potenza d'agire, nella sua indeterminatezza, se non la si consideri – come Derrida – appartenente a un altro, non è tuttavia facilmente correlabile all'identità del soggetto. A rigor di termini essa non identifica né un'identità né un'alterità. Per dirla in termini hegeliani, essa rappresenta la parte di non-identità dell'identità. Se dunque è in nome di questa parte del soggetto che si perdona all'atto, tanto vale ammettere che *non si perdona a nessuno in particolare*, il che significa che ogni perdono s'indirizza in ogni caso all'umanità generica. Come in effetti avviene nella manovra cristica, la quale accoglie ogni singolo solo nella misura in cui il suo gesto è dell'ordine del peccato «originale», dunque dell'ordine di un torto che, in effetti, essendo quello commesso da tutti, non sarà stato commesso da nessuno. Supposizione che esorbita dalle capacità della filosofia, e che rinvia, come Ricoeur menziona una sola volta nel testo (p. 699) «al paradosso ultimo avanzato dalle religioni del Libro».

Perché non invertire la prospettiva e non partire dall'atto quale unico punto reale dell'identità soggettiva? Se l'armamentario aristotelico è a questo punto assolutamente indispensabile, non è forse in quanto la correlazione tra la potenza e l'atto non è pienamente intelligibile, se non a partire da una pre-comprensione della finalità dei soggetti? In realtà, per Aristotele e per tutti i suoi epigoni scoperti – o inventati – da Ricoeur (Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson, Freud, e persino Kant, cfr. p. 699) la capacità (la potenza) si regola sul suo proprio bene, e quindi, in fin dei

conti, sul Bene con la b maiuscola. Se l'atto va in un altro senso, si tratta di un incidente, magari gravissimo, ma inessenziale rispetto alla possibilità sempre disponibile dell'azione buona. Ora, questo è un punto decisivo per un cristiano, in quanto l'unico che permetta all'economia della redenzione d'essere anche *filosoficamente* comprensibile. Basterà ribattezzare «ordinamento» della potenza alla positività essenziale dell'atto» ciò che, da un punto di vista storico (ed è qui che i due temi si riallacciano), ha rappresentato per il credente l'effetto della venuta effettiva del Salvatore: la collocazione universale delle anime nella possibilità della salvezza.

In fondo Ricoeur è obbligato a distinguere attentamente la storia dalla memoria, poiché il salvatore è *realmente* venuto, e un tale avvento non può essere sottratto alla fattualità storica di cui il Nuovo Testamento, e la tradizione erudita che ne discende, illustrano gli enunciati rappresentativi. E, al tempo stesso, nessuno è obbligato a ricordarsi di un tale avvento, e nessuno in effetti se ne ricorda. Ricoeur è infatti obbligato a criticare l'idea di un «dovere della memoria», in quanto il sacrificio del Cristo, avendo spezzato in due la storia del mondo, è l'esempio di una proiezione pura che riassorbe il tempo in un eterno riscatto, non imponendo altro che un dovere di credenza e di fede, sempre al presente. Invece d'invocare un «dovere della memoria», meglio «lasciare che i morti seppelliscano i morti». E, per finire, Ricoeur è obbligato ad associare il tema dell'identità soggettiva a quello della pura potenza, delle potenzialità, della capacità, poiché questa è la sola e unica via che consenta l'apparente sintesi del messaggio evangelico (tenuto in ombra, eppur motore dell'argomentazione) e di una teoria filosofica della responsabilità. *Fides quaerens intellectum*, come sempre.

Anche se, nel libro in questione, con il suo squilibrio pressoché plateale tra blocchi argomentativi, si ha piuttosto l'impressione che la massima sia: *Intellectus quaerens fidem*.

Il nostro intento era solo quello di vederci più chiaro. Per parte nostra pensiamo che esitano solo degli animali umani la cui anima generica non è mai stata riscattata da nessun sacrificio, se non da quello cui essi stessi acconsentono perché esista qualche verità. Possono benissimo, questi animali, divenire soggetti, in circostanze ogni volta singolari. Ma solo l'atto che è il loro, o il modo nel quale perseverano nel trarne le conseguenze, li qualifica in quanto soggetti. Per questo è impossibile affermare, come fa Ricoeur: «Tu vali di più dei tuoi atti». Piuttosto il contrario: «Succede, a volte, che i tuoi atti valgano più di te».

Per questo solo il cammino dell'inconsapevolezza conduce all'identità soggettiva.

Come ha detto Lacan, commentato argutamente da François Ragnault su questo punto: «Dio è inconscio».

Jean-Paul Sartre

Convocazione, revocazione, fedeltà

È stato colui grazie al quale, nel 1954, la filosofia mi si è rivelata, in una sorta di convocazione. *E, al tempo stesso, condividevo la risolutezza del suo impegno anticoloniale. A partire dalla fine degli anni Cinquanta, quando è arrivata la stagione dello strutturalismo, e ci si domandava se la filosofia, rispetto alle nascenti scienze umane, non fosse stata una pura e semplice illusione, mi sono allontanato sistematicamente da lui:* revocazione. *Ma quando poi ho integrato, in una nuova costruzione filosofica, il tema del Soggetto a quello della matematizzazione dell'essere, quando sono riuscito a conciliare la forza delle scienze sociali a quella della poesia, quando ho acconsentito allo sforzo per liberare una politica comunista dalla sua carcassa staliniana, allora l'ho ritrovato e non l'ho più lasciato:* fedeltà.

Quando mi rammento della mia folgorazione filosofica di liceale mi sembra che si riassuma perfettamente in una sola formula sartriana, matrice inesauribile della mia facondia adolescenziale. Si tratta della definizione della coscienza: «La coscienza è un essere per il quale è questione del proprio essere nel suo essere stesso, in quanto un tale essere implica un essere altro da sé». Come è stato più volte maliziosamente notato: tante menzioni dell'essere per affermare il Nulla del per-sé! Ma la forza della formula è altrove. Essa realizza la sintesi tra l'interiorità dialettica, che risiede nel principio dell'essere come questione, e dell'esteriorità intenzionale, della proiezione costitutiva verso l'Altro. Stabilisce una duplice massima, alla quale devo confessare d'esser rimasto intellettualmente fedele:

– Da una parte, l'Io e l'interiorità sono privi d'interesse, e quindi detestabili, se non implicano un effetto di senso la cui misura non può che essere il mondo intero, la totalità di quel che è si dispiega quando il pensiero lo coglie nel suo dispiegamento. Il che potrebbe riassumersi in questi termini: la psicologia è nemica del pensiero.
– D'altra parte, il mondo nel suo insieme, per come è disposto, non presenta alcun interesse se non è ripreso e considerato a partire dall'ingiunzione soggettiva di un progetto la cui estensione sia a sua misura. Il mondo deve, letteralmente, essere rimesso alla questione. Il che può dirsi anche: l'empirismo pragmatico, l'accomodarsi, l'idea che si debba «coltivare il proprio giardino» sono a loro volta nemici del pensiero. L'idea che l'interiorità sia il mondo intero come disposizione, e che l'esteriorità sia il mondo intero come imperativo, ecco ciò di cui la filosofia, che Sartre ai miei occhi incarnava, mi ha definitivamente convinto. Se l'Io è la misura di tutte le cose, allora la filosofia non vale un quarto d'ora di fatica. Essa ha senso solo per tutto ciò che, nell'ordine del pensiero, eccede le nostre ineluttabili piccole faccende. La filosofia non è affatto destinata al nostro soddisfacimento. Dacché il mondo è il mondo, la filosofia non si regola che sull'eternità, eternità di cui possiamo dire che non sia altro che l'eternità del Vero come futuro anteriore di un'asperità temporale.

Questa convinzione cruciale mi ha, grazie a Sartre e a lui soltanto, originariamente *convocato*. Nell'ek-stasi temporale della coscienza ho letto il dovere laico dell'eternità. E nell'umanesimo esistenzialista il fatto che l'Uomo esiste solo oltrepassando la propria umanità.

Da allora in poi sono rimasto fedele a questa prima convocazione. Oggi, allorché sembra restaurata la più stretta prudenza quanto ai fini dell'umanità, e un grave sospetto sembra pesare su qualsiasi proposizione per poco che sia universale, non mi sento tuttavia di demordere: l'Uomo, ammesso che il termine conservi un senso che non sia pura abiezione, è quell'essere che si sostiene nel suo essere in virtù di progetti e procedure la cui identità, rispetto al mondo *quale esso è*, non può che sembrare inumana.

Oggi come oggi definisco verità, o procedura generica, quell'inumanità essenziale alla quale l'uomo è chiamato come a ciò grazie a cui, in certe situazioni, avviene qualcosa d'irriducibile all'essere delle situazioni stesse.

Non che l'uomo, come credeva Nietzsche, sia qualcosa da oltre-

passare. Quel che deve essere oltrepassato – fondamentale intuizione di Sartre – è l'essere, l'essere quale è in quanto essere. E l'uomo è una casualità senza rapporto con l'umanità, casualità inumana che si distribuisce in quanto soggetto nell'infinito divenire generico di una verità.

Se per me rimane intatta la convinzione che il soggetto sia ciò che dell'essere si distoglie dall'essere affinché esista una verità dell'essere, il modo in cui una tale convinzione s'articola ha dovuto separarsi, passo dopo passo, dalla formula di Sartre. Potrei dunque sostenere che la mia traiettoria speculativa può essere considerata come l'associazione paradossale di una fedeltà in qualche modo energica all'impulso sartriano, e la distruzione formale dello schema dialettico che sostiene un tale impulso.

Occorre precisare che sussistevano per me fin dall'inizio, rispetto alla supremazia filosofica accordata allo schema sarrtiano, in una sorta di spazio estetico distinto, una serie di inclinazioni e di consuetudini di pensiero eterogenee.

C'era la matematica, che sarebbe un eufemismo dire che non suscitasse l'entusiasmo di Sartre, a dispetto del sottotitolo della *Critica della ragione dialettica* – «Teoria degli insiemi pratici» – che confesso di non esser mai riuscito a leggere senza pensare che vi fosse in qualche modo riconosciuta la modernità fondatrice di Cantor. La matematica aveva ai miei occhi necessariamente un qualche rapporto (ma ignoravo esattamente quale) con la questione dell'essere, o con l'essere come questione, rapporto che non veniva delucidato dalla dottrina sartriana della coscienza.

Simmetricamente rispetto alla matematica, c'erano poi i poeti, e in particolare Mallarmé. Incontro supplementare con le preoccupazioni sartriane, visto che la figura di Mallarmé rappresentava per Sartre letteralmente un'ossessione? Indubbiamente, anche se a mio modo di vedere Sartre sottovalutava la capacità *affermativa* del pensiero di Mallarmé, optando per un'esegesi storico-soggettiva delle sue costruzioni nullificanti. Non era il presunto fallimento del Libro a suscitare la mia passione, né (tesi sartriana) il fatto che tale Libro non fosse altro che una patetica mistificazione. Ancora meno mi interessava in lui la tentazione della disperazione suicida. Vedevo nella sua prosa e nella sua poesia lo sforzo più radicale mai tentato per *pensare il pensiero*, sforzo manifestato dal compimento perfetto della Costellazione, dal Cigno o dalla rosa nelle tenebre.

E per finire c'era Platone, al quale tornavo puntualmente con

un sordo rimorso, dato che l'idealità «oggettiva», il primato rivendicato dell'essenza sull'esistenza, contraddicevano a prima vista in maniera assoluta il fondo della dottrina sartriana. Era come se la filosofia, accanto alle sue massime moderne più efficaci – e su questo Sartre era per me assolutamente irrimpiazzabile, al punto tale che sono stato a lungo tacciato di non far altro che proporne dei *pastiches* – conservasse una virtuosità intrinseca totalmente indipendente da ogni interiorizzazione, da ogni *pathos* della coscienza.

Così, in una sorta di coesistenza anarchica – forse analoga a quella che faceva coesistere in Sartre il piano e il silenzio di Chopin, senza mediazione concettuale, con *tutto il resto*[1] – abitavo letteralmente la filosofia sartriana della coscienza e della libertà, riservandomi tuttavia il campo della poesia come affermazione e del matema come idea.

In fondo, tra quelle che adesso definisco le quattro procedure generiche (la politica, la scienza, l'arte e l'amore), solo la politica – quella dell'impegno contro le guerre coloniali, condotta all'epoca agendo essenzialmente sull'opinione – mi sembrava potersi sussumere nel concetto sartiano di libertà. In questo genere di lotta esisteva a mio modo di vedere una sorta di legame diretto tra la filosofia di Sartre e la pratica dell'intellettuale *engagé*.

Per tutte queste ragioni c'è voluta, in ultima istanza, la rottura inaugurata dal Maggio '68 e dagli anni che seguirono – cioè l'entrata nella politica militante «sul campo», processo autonomo che include la determinazione immanente della propria concettualità – perché mi decidessi ad abbandonare, non senza esitazioni e pentimenti, lo schema dialettico dell'interiorizzazione. Posso dire, senza paradossi, che sia stato il fatto d'aver praticato e di continuare a praticare l'attività intellettuale facendola passare per la fabbrica, partecipando all'elaborazione di una versione rinnovata della politica d'emancipazione, mantenendo salda l'idea che in politica, quali che siano gli eventi sanguinosi e l'apparente trionfo consensuale del Capitale, il significante «operaio» non ha esaurito quel che aveva da dire: tutto questo mi ha progressivamente allontanato dal fascino della dialettica.

Allontanamento che tuttavia non significò affatto una svalutazione del pensiero di Sartre come pensiero attivo. Durante tutto il tormentato decennio che seguì, Sartre fu il compagno attento e curioso di una generazione che non era la sua (e a dire il vero nem-

---

1/ Allusione a un passo dell'autobiografia di Sartre, *Les mots* (*Le parole*, 1964), N.d.T.

meno la mia). Bisogna rendere omaggio, specialmente ora, contrariamente al motivo inflazionato degli «errori di Sartre», al rigore di cui fece prova tenendosi costantemente nel vivo della situazione. Il fatto che si stabilisse in seguito una distanza, tanto nel campo degli imperativi politici quanto in quello del dispositivo filosofico, non toglie nulla a questa essenziale comunità storica.

Che cosa direi oggi se dovessi riconsiderare la formula, quasi magica, che mi tenne intellettualmente in sospeso più di trent'anni fa? Ripetiamola: «La coscienza è un essere per il quale è questione del proprio essere nel suo essere stesso, in quanto un tale essere implica un essere altro da sé».

Cominciamo dal termine «coscienza». Non ne sosterrei più la pertinenza filosofica. Mi sembra che «coscienza», che disegna un concetto la cui storia filosofica è assolutamente gloriosa, non sia più utilizzabile se non come categoria *della politica*, la «coscienza politica», o, eventualmente, come categoria psicoanalitica. Indubbiamente nulla esprime meglio la distanza che oggi rivendico tra la politica – forma *sui generis* de pensiero-pratica – e la filosofia, che il termine «coscienza», il quale diventa in fondo, a partire da Lenin, un concetto assai tecnico della politica moderna. Non posso più credere – forse dovrei aggiungere: purtroppo! – alla felice transitività tra filosofia e politica, transitività della quale Sartre era un paradigma, e il cui cardine era il tema filosofico della coscienza (o della *praxis*).

Invece non credo si possa rinunciare al dispiegamento intra-filosofico del concetto di soggetto, almeno a partire dal momento in cui lo si disgiunge, o lo si decentra, rispetto ai suoi presupposti coscienti o trascendentali, per effetto decisivo dell'apporto di Freud e di Lacan. Il soggetto non sarà più allora il movimento riflessivo o pre-riflessivo dell'auto-posizione di sé, ma solo il punto differenziale che sostiene, o che sopporta, il divenire-generico di una verità. Definisco soggetto un punto di verità, o un punto attraverso il quale transita una verità, colta nella sua casualità. Come il vecchio di Mallarmé, che si presenta come colui a cui incombe di sostenere «una congiunzione suprema con la probabilità».

Il soggetto-coscienza di Sartre mi appare oggi come un'ultima e brillante versione del soggetto romantico, del giovanotto gettato in un mondo la cui inerzia avviluppa un po' alla volta, salvo momenti di grazia, l'infinita libertà del desiderio e l'universalità del progetto. Sarei tentato di dire che un indizio della riconfigurazione ancora in corso del concetto di soggetto sia la sostituzione della

figura del giovanotto con quella del vegliardo, come si vede nell'opera di Beckett, al seguito di quella di Mallarmé, nelle quali si enuncia che nessun soggetto è davvero giovane, visto che il soggetto può darsi solo a partire da un punto che si avveri tanto vecchio quanto almeno una delle verità che lo costituisce.

Questo aspetto riguarda anche la mutazione, rispetto all'epoca delle battaglie sartriane, del pensiero politico, o piuttosto della politica come pensiero: il tema rivoluzionario andava di pari passo con quello di un mondo giovane, del rifiuto del «vecchio mondo». Ma la gioventù era troppo giovane par assumere la verità che si affermava nell'evento. Il che spiega una sua certa barbarie. E, specularmente, quel che vi è di più orribile nel mondo del Capitale, che è quello in cui viviamo, è la sua perpetua e monotona giovinezza artificiale. Qualsiasi futura politica radicale dovrà ripristinare, nell'infinita misura del generico, il tempo d'invecchiamento di cui necessitano le verità, cioè il tempo, come dice Backett in *Watt* «impiegato dal vero per diventare vero».

Ma riprendiamo la formula di Sartre: «La coscienza è un essere...».

Per lungo tempo non mi è importato dell'essere, visto che la sola cosa che mi interessava, sulla scia di Sartre, era la funzione donatrice di senso del Nulla. L'essere era associato allo spessore faticoso della radice di castagno[2], alla massività, al di-troppo, al pratico-inerte. Come ne sono uscito, come mi sono risvegliato dal sonno sartriano? Grazie a un'interminabile meditazione sulla teoria degli insiemi, e soprattutto sulle sue due estremità esistenziali, l'assioma dell'insieme vuoto e l'assioma dell'infinito. La decisione di considerare il corpo istoriale della matematica come la sola cosa che sia possibile formulare riguardo all'essere in quanto essere, e quindi rispetto all'ontologia propriamente detta, condensa in sé la rinuncia alle metafore fisse circa il carattere massiccio e in fin dei conti impensabile dell'essere («senza ragion d'essere», secondo la formula sartriana, «senza nessun rapporto con un altro essere»). Affidando l'essere alla custodia del multiplo puro, quale si configura nel matèma, lo si mette al contrario a disposizione del pensiero più sottile e ramificato possibile, sottraendolo al tempo stesso all'esperienza. L'essere pensato dalla matematica non è né contingente (come in Sartre) né necessario (come per i classici). È infinitamente esposto al pensiero, e al contempo vi si sottrae. Per

2/ Allusione alla celebre immagine de *La nausea*, N.d.T.

questo la matematica è al tempo stesso smisurata e interminabile, e procede per decisioni assiomatiche (*come se* fosse contingente) così come par dimostrazioni rigorose (*come se* fosse necessaria).

Dimostrando in tal modo come il doppio fondamento originario del pensiero dell'essere sia da una parte il vuoto, sutura d'ogni consistenza a un'inconsistenza ultima, e dall'altra l'infinito, attraverso il quale l'idea del limite, per altro verso geniale e romantica, si laicizza e si desacralizza a favore di un novero lacunoso e si realizza una volta per tutte, senza drammaturgia esistenziale, l'intento – esemplare in Sartre per la tensione intellettuale che ne deriva – della morte di Dio.

Continuiamo a seguire la formulazione sartriana «un essere per il quale è questione del proprio essere nel suo essere stesso».

Il soggetto, per come oggi lo concepisco, soggetto intessuto e ordito nella stoffa di una verità, non ha nessuna interiorità, fos-s'anche trasparente, né un rapporto interiorità-esteriorità, ove possa generarsi il problema (del) sé. È anzi, a rigor di termini, l'improblematizzabile, poiché non è altro che ciò attraverso cui procede una risposta, la risposta evenemenziale sull'essere di una situazione.

Il lessico della questione e dell'interrogarsi segna indubbiamente la maniera, profondamente originale, in cui Sartre si rapportava al pensiero tedesco, e a Heidegger in particolare. E devo confessare che, specialmente in questa sua versione sartriana, che riorienta la cura dell'essere in direzione di un'antropologia della libertà, questo lessico dell'essere come questione che nullifica il sé ha esercitato su di me una seduzione duratura. Seduzione che è diventata, con il passare del tempo, inoperante. Porsi la questione della questione è – almeno mi sembra – una forma di godimento del pensiero. Ma solo la risposta è l'effetto della sua azione. La risposta è spesso deludente, tanto dar far rimpiangere il fascino inesauribile della questione. Poiché la risposta rimpiazza il godimento con la gioia. Il pensiero è possibile solo in uno s-godimento di sé, che corrisponde a una maniera di s-ventare la questione. Come Sartre stesso del resto sapeva bene, ammettendo di aver sempre pensato «contro se stesso».

Se Dio è morto (cosa di cui Sartre mi ha persuaso meglio di Nietzsche, ancora troppo occupato dal suo contenzioso con il Nazareno), questo non significa che tutto è possibile, e ancor meno che più nulla è possibile. Significa invece che giustamente non esiste nulla di meglio, nulla di più grande, nulla di più vero delle ri-

sposte di cui siamo capaci. L'etica della risposta completa quella delle finalità inumane che fanno sì che l'uomo sia degno dell'Uomo. Essa significa che esistono delle verità, e che di conseguenza nulla è sacro, se non appunto il fatto che esistono delle verità.

«In quanto un tale essere implica un essere altro da sé», diceva infine Sartre, facendosi a modo suo interprete di Husserl.

Ciò su cui si fonda la mia reticenza rispetto al tema dell'intenzionalità è il mantenimento della categoria d'oggetto che vi è necessariamente connesso, in quanto correlato dell'intenzione cosciente, e più in generale il mantenimento della dialettica soggetto/oggetto, di cui il motivo sartriano dell'in-sé e del per-sé è una geniale *proiezione*. Io difendo una dottrina del soggetto *senza oggetto*, del soggetto come punto evanescente di una procedura che prende origine in un supplemento evenemenziale immotivato. Non esiste ai miei occhi un essere-altro del soggetto, se non la situazione di cui una verità è verità. Certo, ho pagato il mio debito con Sartre riprendendo da quest'ultimo il tema, di cui ha fornito una serie incredibile di varianti, della «situazione». Ma quest'Altro apparente del soggetto è per me – come per Sartre, sebbene in un altro senso – il Medesimo, visto che la verità realizza in modo immanente l'essere-generico, il qualunque, l'indiscernibile della situazione stessa.

Il vero non si definisce rispetto all'oggetto ma rispetto a sé medesimo. Così come il soggetto non si definisce rispetto all'oggetto, né rispetto all'intenzione che lo investe, ma rispetto alla verità, quale esiste in un punto evanescente de sé medesima.

Ma tutto ciò è davvero così decisivo come sto dicendo? Mi lega a Sartre, al di là delle elaborazioni tecniche del suo pensiero, un motivo «esistenziale» determinante, in virtù del quale nella sua filosofia non si tratta della vita e della felicità, ma nemmeno della morte e dell'infelicità. Vivremo e moriremo comunque, a prescindere, e quanto a essere felici o infelici, è indispensabile non preoccuparsene troppo, né per sé né per gli altri.

Quello che importa è lanciare i dadi, almeno una volta, se possibile. È vero che il vegliardo di Mallarmé non vi si risolve facilmente. «Esita cadavere per il braccio distolto dal segreto che detiene piuttosto che giocare da maniaco canuto la partita in nome delle onde»[3].

Quel che si suole definire la vita, o la cultura, i divertimenti, le

3/ S. Mallarmé, *Un colpo di dadi mai abolirà il caso*, N.d.T.

elezioni, il lavoro, la felicità, l'equilibrio, la realizzazione di sé, la *performance*, l'economia, tutto ciò non significa altro che: esitare a giocare la partita in nome delle onde. E dunque – per questo compare il significante «vita» – vivere *per sempre* da «cadavere per il braccio distolto dal segreto che detiene». La vita che ci viene proposta, e che Sartre considerava alla stregua di quella delle formiche, si risolve nella disgiunzione tra un cadavere e un segreto. Ogni uomo detiene la possibilità di accedere almeno a una verità. Questo è il segreto di quest'uomo, del quale la vita ordinaria sotto il dominio del Capitale fa, all'altro estremo, un cadavere.

Poiché, se «ogni pensiero emette un colpo di dadi», bisognerà dedurne che là dove non si dia colpo di dadi non vi sarà nemmeno pensiero. Questa esigenza incondizionata della scommessa è Sartre che mi ha permesso di pensarla, ben più di Pascal, visto che almeno in Sartre si può fare l'economia di Dio.

Il segreto: Sartre diceva «ogni uomo vale l'altro», e io dirò dal mio canto: tutti gli uomini possono pensare, tutti gli uomini sono aleatoriamente convocati a esistere in quanto soggetti. E se tutti gli uomini possono pensare, l'ingiunzione sarà chiara: gettare i dadi, giocare la partita in nome delle onde, e poi restare fedeli a tale lancio, il che non è poi così difficile, visto che, una volta gettati, i dadi tornano indietro in forma di Costellazione. Costellazione «fredda d'oblio e di desuetudine», ma perché mai la filosofia dovrebbe prometterci che la verità ci riscaldi, che sia conviviale e affettuosa? Proprio perché evita di indulgere in una promessa di questo genere la filosofia di Sartre conserva tutta la sua forza, senza cadere nel nichilismo. La verità non è né conviviale né affettuosa, poiché la sua potenza dipende solo dal suo essere o dal suo non essere.

L'ingiunzione sarà allora, riguardo a qualsiasi situazione, che una verità, o delle verità, rimangano sospese nel loro essere. Detto altrimenti: cerchiamo di essere, senza troppe esitazioni, maniaci del generico. Scopriremo allora, stranamente, la verità di un altro enunciato di un vegliardo, quello che striscia nel fango e nel buio con il suo fardello, in *Come è* di Beckett «a ogni modo si è nella giustizia, non ho mai sentito dire il contrario».

Possiamo infatti chiamare «giustizia» il fatto che ci siano delle verità, il «ci sono» delle verità pensato nel suo puro «ci sono». Giustizia non sarà quindi che un altro nome per designare le finalità inumane dell'Uomo.

Non credo che Sartre abbia mai abbandonato un simile punto

di vista, sebbene procedendo attraverso una serie di mediazioni abbastanza lontane da quelle qui riportate.

L'uomo è quel che fa giustizia dell'uomo, poiché, se convocato da qualche evento, ha in lui un segreto sufficiente per separarsi dal proprio cadavere e strisciare con il proprio fardello nell'oscurità di una verità.

Di questa oscurità, che sapeva oscura – e questo fino alla fine, malgrado le illazioni di certuni – Sartre fu, ormai quasi mezzo secolo fa, uno dei nostri rari *esploratori*.

Louis Althusser

Il (ri)cominciamento del materialismo dialettico*

Senza dubbio colui, tra i contemporanei, con il quale ho avuto i rapporti più complessi, e anche più violenti. Non ho mai fatto parte della cerchia più intima dei suoi discepoli, ma nemmeno sono mai rimasto insensibile ai suoi interventi e tentativi. L'articolo qui di seguito – commissionatomi dalla rivista «Critique» nel 1967 – testimonia già di un vivo interesse, e di una sorta di sospetto. Maggio '68 e il maoismo mi hanno poi separato da lui con una certa violenza, come spesso accade nelle dispute politiche, soprattutto tra posizioni affini. Più tardi, un po' come mi è successo con Sartre, del quale era in qualche modo l'opposto (le risorse della scienza contro la metafisica della libertà), ho tentato di rendere giustizia, al di là di quel che ci aveva separato irrimediabilmente, al mio debito nei suoi confronti.

L'opera di Althusser si articola alla congiuntura politica attuale nella misura in cui ne garantisce l'intelligibilità suggerendo al contempo il carattere urgente del proprio intervento. Quel che vi è d'inquietante, di sostanzialmente *deviante* nei discorsi dei partiti comunisti «occidentali», e in primo luogo del Partito comunista dell'Unione Sovietica, quello di cui non si parla, se non per dare una parvenza di forma al non-dire nelle pure chiacchiere squalifi-

*/ Su *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965 (nuova ed. it. *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008); *Lire la Capital*, Maspero, Paris 1965, voll. 2 (nuova ed. it., *Leggere il Capitale* a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006); *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, «Cahiers marxistes lénininstes», n. 11, 1966. D'ora in poi designati con le sigle seguenti: PM, LC, MS-MD. [Per quest'ultimo, in assenza di traduzione italiana disponibile, si farà riferimento all'edizione originale francese, N.d.T.].

canti – del tipo: lo stalinismo e la Cina – struttura integralmente ciò di cui invece si parla, poiché occorre colmare le lacune e deformare l'intera catena significante se si vuole che i significanti della dissimulazione possano veramente *trovare posto*. Non senza danni collaterali, visto che il rigore del discorso marxista rimane in contatto con le sue parti demolite e conduce la propria vita clandestina sotto le parate nominali della Revisione. Per meglio poter tacere, le officine ideologiche istituzionali sono quindi progressivamente costrette ad abbandonare la teoria per *raccogliere*, nelle illazioni tascabili del momento e nei rivoli maleodoranti dell'ecumenismo post-conciliare, quel che si presenta col nome di marxismo.

Tutte queste mercanzie avariate provengono da un effetto generale di cui Marx ha abbozzato l'analisi a proposito del passaggio dall'economia classica (Smith-Ricardo) all'economia volgare (Bastiat-Say, ecc.): l'effetto di re-inscrizione dei concetti della scienza nello spazio ideologico, previa la loro trasformazione in nozioni omonime. Operazione che si può dire si avvalga della tradizione filosofica per procedere alla sua deformazione specifica secondo tre modalità differenti:
a) Tenendosi *a monte* della scienza, essa pretende fondarne i concetti a partire da un gesto inaugurale e risolvere la complessità articolata del discorso teorico in una trasparenza fondatrice.
b) Essa ricorre, *a valle*, allo pseudo-concetto di risultato[1] per riassorbire i concetti nell'estrapolazione sistematica di un Tutto in cui figurano i sedicenti «risulati», pallide comparse, in realtà, di un vecchio teatrino d'ombre, di cui un dio, riconoscibile e misconoscibile al contempo sotto le spoglie del filosofema umanista, o naturalista, tira efficacemente le fila.
c) *A latere*, per sovrapposizione, essa inventa un codice grazie al quale tradurre, esportare e ricopiare la coerenza scientifica in una

1/ Lo pseudo-concetto di risultato pretende di descrivere la scienza come un insieme di «verità» disgiunte per principio dal loro processo di produzione. È proprio in nome di una tale disgiunzione che Hegel pronuncierà la propria scomunica della conoscenza matematica: «Il movimento della dimostrazione matematica non pertiene al contenuto dell'oggetto, ma a un'operazione esteriore alla cosa» (*Fenomenologia dello Spirito*, trad. fr. di J. Hyppolite, vol. I, p. 36, qui in nostra trad., N.d.T.). Ne discende che, per Hegel, la scienza «riduce quel che si muove di moto proprio al rango di materia per potervi scorgere un contenuto indifferente, esteriore e senza vitalità (ivi, p. 40 ed. fr.). Tutta la polemica contemporanea contro la freddezza, l'esteriorità, la chiusura del discorso scientifico; tutto lo sforzo consistente nel contrapporre l'inerzia-totalizzata degli oggetti scientifici al movimento-totalizzatore del pensiero scientifico rinvia in fin dei conti a una tale figura della Morte alla quale Hegel riconduce inesorabilmente il risultato senza memoria della scienza.

regione empirica che ci si limita a *informare*, dichiarandola arbitrariamente come già *nota*.

Da qui tre specie di «marxismo», il fondamentale, il totalitario e l'analogico.

Il *marxismo fondamentale*, quasi esclusivamente consacrato all'interminabile esegesi dei *Manoscritti del 1844*, si mostra indifferente alla concezione scientifica di Marx, alla determinazione che gli è propria degli oggetti-di-conoscenza, e propone un'antropologia generale incentrata sulla nozione plurivoca di lavoro. La Storia, luogo dell'esilio e della scissione, è considerata in questo caso come Parusia differita della trasparenza, come *ritardo* essenziale dove s'inventa l'Uomo totale. Le nozioni combinate a partire dalle quali si pretende di poter fornire una lettura esaustiva dell'esperienza sono quelle di praxis e d'alienazione[2], la cui combinazione «dialettica» riattiva inconsciamente l'antica ninna-nanna sull'alternanza del bene e del male.

Il *marxismo totalitario* esalta invece la scientificità. Ma il concetto di scienza cui si riferisce è l'applicazione schematica, a una totalità storico-naturale empiricamente considerata, delle sedicenti «leggi dialettiche», tra cui la famosa trasformazione della quantità in qualità, concetto non proprio tra i più maneggevoli. Per il marxismo totalitario Marx rientra interamente nel fragile sistema delle estrapolazioni di Engels. Al giovane Marx del marxismo fondamentale viene quindi contrapposto il Marx postumo e vicario delle dialettiche «naturali»[3].

Il *marxismo analogico* sembra a prima vista mettere meglio a fuoco la propria lettura, preoccupandosi delle diverse configurazioni, dei diversi livelli della pratica sociale. Riconosce volentieri nel *Capitale* l'opera essenziale, e nelle categorie economiche i paradigmi fondanti, e tuttavia si può vedere abbastanza facilmente come l'uso che esso propone dei concetti marxisti sia tale da *disfarne* l'organizzazione. Esso concepisce infatti il rapporto tra le strutture di base e le «sovrastrutture» non certo sul modello della causalità lineare (marxismo totalitario), né su quello della mediazione espressiva (marxismo fondamentale)[4], ma come pura isomorfia: la

2/ Cfr. la critica di questo falso concetto nell'articolo di E. Balibar, *Les idéologies pséudo-marxistes de l'aliénation*, «Clarté», 1965.

3/ È davvero un miracolo constatare con quale rapidità Garaudy sia passato dal totalitario al fondamentale, dalla libertà secondo Stalin a quella secondo Giovanni XXIII.

4/ Althusser distingue tre concetti di causalità : cartesiano, leibniziano, spinozista (LC, pp. 335-341).

conoscenza è definita rispetto al sistema delle funzioni che permettono di *riconoscere* in un certo livello la *stessa* organizzazione formale che in un altro, e di provare quindi l'invarianza di tutta una serie di figure che non sono tanto delle strutture quanto combinazioni «piane» di elementi distinti. Il marxismo analogico è un marxismo dell'identità. Nella sua forma più grossolana finisce dunque per equivalere tanto al marxismo totalitario, di cui condivide la rigida meccanicità, quanto al marxismo fondamentale, di cui ristabilisce, in nome dell'unità di principio tra le diverse configurazioni, la trasparenza spirituale. Nella sua versione più raffinata, esso non riesce a evitare la sostituzione della costruzione problematica di un oggetto-di-conoscenza con il semplice *trasferimento* indefinito di una serie di questioni pre-definite, a loro volta giustificate dalla ricorrenza di livelli più o meno isomorfi della totalità sociale. Là dove dovrebbe presentarsi, nell'ordine stesso del discorso, il problema cruciale della causalità strutturale, cioè dell'efficacia *specifica* di una struttura sugli elementi che la compongono, troviamo invece un sistema gerarchico fatto di somiglianze e dissomiglianze. Ne deriva un'alterazione retroattiva degli elementi teorici reali inclusi nella costruzione, poiché, venendo a occupare il posto assegnatogli dalla *descrizione* delle varie corrispondenze, gli elementi in questione si trasformano in *risultati* indipendenti e funzionano quindi, a loro volta, come semplici indizi discorsivi.

Un primo elemento di rilievo dell'opera di Althusser consiste nel fatto che quest'ultima ricostruisce sotto i nostri occhi il *luogo comune* di quelle che definiremo, a partire da questo momento, sulla scorta di Marx, le varianti del marxismo volgare. Anche in questo caso il segreto della loro unità risiede nell'individuazione di ciò che le diverse varianti evitano di dire, nella sistematizzazione delle omissioni che le costituiscono, al di là del loro apparente antagonismo.

L'effetto tipico del marxismo volgare consiste nella *cancellazione di una differenza,* cancellazione realizzata dall'intero ventaglio delle sue istanze.

La forma apparente della soppressione di una tale differenza, la sua *forma di presentazione* nella storia empirica, è l'annosa questione dei «rapporti» tra Marx e Hegel. Le varianti del marxismo volgare hanno tutte in comune tra loro il fatto di *produrre la questione di un tale rapporto* in funzione delle diverse varianti di un'*unica* risposta, ove si afferma comunque la sua importanza *essenziale.* I concetti di «rovesciamento», contrapposizione, realizzazione, ecc. oc-

cupano uno dopo l'altro tutti gli spazi disponibili all'interno di questo rapporto fondamentale. E, come succede regolarmente nella dialettica dei materialismi volgari, ogni apparente negazione della continuità Hegel-Marx produce di riflesso la sua affermazione.

I primi testi di Althusser sono essenzialmente consacrati al disseppellimento di questa differenza dissimulata. Restaurare la differenza significa mostrare come il problema dei «rapporti» tra l'impresa teorica di Marx e l'ideologia hegeliana e post-hegeliana sia rigorosamente insolubile, cioè *informulabile*. Informulabile proprio perché la sua stessa formulazione è il gesto che dissimula la differenza, differenza che non è né dell'ordine di un rovesciamento, né di un conflitto, né di una prossimità metodologica ecc., ma una *rottura* (*coupure*) epistemologica, cioè la costruzione metodica di un nuovo oggetto scientifico le cui connotazioni problematiche non hanno più niente a che vedere con l'ideologia hegeliana. A partire dagli anni Cinquanta dell'Ottocento Marx si situa letteralmente *altrove*, là dove i semi-oggetti della filosofia hegeliana e le loro forme di relazione – la «dialettica» – non possono essere né rovesciati né criticati, per il semplice fatto che non si *incontrano* più, che sono diventati introvabili, tanto che non si saprebbe nemmeno come espellerli, visto che lo spazio della conoscenza si fonda sulla loro *mancanza* radicale[5]. Indubbiamente la rottura produce a sua volta, in maniera retrospettiva, un'alterità specifica della conoscenza, alterità rispetto alla quale la scienza, come c'insegna l'epistemologia, si separa. Nello scoperto della scienza possiamo tentare d'identificare il «bordo» della rottura[6], il luogo ideologico in cui si esprime, in forma di risposta senza domanda, il necessario cambiamento di

5/ Come nel caso del concetto aristotelico di « Natura », la cui mancanza – l'impossibilità di concepirlo – determina la fisica post-galileiana. Rigorosamente parlando *non esiste* rapporto, né negativo, né rovesciato, e neppure critico, tra la nuova «fisica» e quel che nella fisica d'Aristotele corrisponde a una tale denominazione, poiché la fisica positiva non può nemmeno affermare categoricamente l'inesistenza dell'oggetto di Aristotele. Semplicemente, di un tal oggetto non può *dire nulla*. È questo «nulla» che Bachelard definisce una rottura (*coupure*) epistemologica.

6/ Questa identificazione costituisce la *genealogia* di una scienza. Le ricerche di Koyré e di Canguilhem sono genealogiche. Quel che separa Althusser dall'impresa stupefacente cui si è consacrato Foucault – impresa la cui straordinaria importanza è testimoniata dalla pubblicazione di un'opera di prima importanza, *Nascita della clinica* (Puf, Paris 1963) – è la convinzione teorica secondo la quale, se è vero che una *genealogia della scienza* e un'*archeologia della non-scienza* sono possibili, non si può invece parlare di un'*archeologia della scienza*. La scienza è appunto *la* pratica senza sub-struttura sistematica altra da sé medesima, senza «suolo» fondamentale, e ciò proprio nella misura in cui ogni suolo costitutivo non è altro che l'inconscio teorico dell'*ideologia*.

piano. Solo Althusser ha chiaramente identificato, in pagine memorabili (LC, pp. 22-29), l'altro ideologico di Marx, che non è la speculazione hegeliana, ma l'economia classica di Smith e di Ricardo.

Non è certo un caso che un'opera giovanile cui si fa costantemente riferimento nel marxismo fondamentale s'intitoli *Critica della filosofia dello Stato di Hegel*; l'opera scientifica, *Il Capitale*, ha per sottotitolo: «Critica dell'economia politica». Producendo i concetti di una disciplina completamente nuova (la scienza della storia), Marx non solo ha abbandonato lo spazio dell'ideologia hegeliana, ma ha anche, se così si può dire, *cambiato d'altro*: l'altrove che occupa non è un altrove rispetto a una patria hegeliana. Così egli appare, rispetto alle ideologie post-hegeliane, nel *fatto* stesso del suo radicale essere-altro.

La semplice constatazione teorica di un tale fatto – Marx ha fondato una nuova scienza – ci indica la differenza concettuale che ogni dissimulazione della rottura storica tende, per effetto derivato, a sopprimere. La differenza essenziale, questa volta *interna* al progetto teorico di Marx, e di cui la differenza Hegel/Marx rappresenta l'evidenza storico-empirica, altro non è che la differenza tra la scienza marxista (il materialismo storico) e *la disciplina all'interno della quale è possibile in linea di principio enunciare la scientificità di tale scienza.* Questa seconda disciplina, Althusser, conformandosi a una tradizione magari discutibile, la chiama *Materialismo dialettico*, e la «seconda generazione» dei suoi testi è interamente incentrata sulla distinzione materialismo storico/materialismo dialettico, distinzione capitale, anche solo rispetto alla *strategia* teorica, e che Althusser non perde mai di vista. Le varianti del marxismo volgare si definiscono infatti rispetto alle diverse modalità di occultamento di una tale differenza:

– Il marxismo fondamentale include il materialismo dialettico nel materialismo storico, considerando l'opera di Marx come un'antropologia dialettica all'interno della quale la storicità è una categoria fondatrice, e non un concetto determinato. *Disfacendo* in tal modo il concetto di storia, il marxismo fondamentale lo estende alla dimensione nozionale di un ambito totalizzante nel quale la *riflessione* delle strutture, la loro «interiorizzazione», è una funzione di mediazione delle strutture stesse.

– Inversamente, il marxismo totalitario include il materialismo storico nel materialismo dialettico. Esso considera infatti la contraddizione come una legge astratta valida par qualsiasi oggetto, e *le* contraddizioni strutturali di un dato modo di produzione come

una serie di casi particolari inclusi nell'universalità della legge. In condizioni siffatte le procedure che costituiscono la specificità dell'oggetto del materialismo storico sono abolite, e i «risultati di Marx vengono incorporati in una sintesi globale che non può più sottrarsi alla regola secondo la quale ogni assunzione della Totalità viene considerata immaginaria». Curiosa metempsicosi, da cui Marx esce conciato della sottana «cosmica» di padre Theilard de Chardin...

– Infine il marxismo analogico, il quale stabilisce tra il materialismo storico e il materialismo dialettico una relazione di corrispondenza che giustappone i due termini, facendo di volta in volta della filosofia marxista il doppione strutturale di un certo stato della formazione sociale, e in particolare della forma oggettiva del rapporto tra classi.

La determinazione di uno dei due termini a partire dall'altro, oppure la pura ridondanza, queste sono le tre modalità generali di purificazione della differenza. Ma, come notato argutamente da J. Derrida, una differenza epurata non è altro che la disfatta di un'identità. Ogni autentica differenza è *impura*[7]: la preservazione dei concetti del materialismo storico e del materialismo dialettico, la teoria dell'impurità originaria e della complessità della differenza tra i due termini, della distorsione indotta dalla loro distanza, tutti elementi che permettono *allo stesso tempo* la classificazione delle varianti del marxismo volgare. È già qualcosa.

Ma, inoltre, la differenza tra materialismo storico e materialismo dialettico – che designeremo d'ora in avanti MS e MD – prova l'estensione della rivoluzione teorica marxista: alla fondazione della scienza della storia la rivoluzione marxista aggiunge infatti, caso unico nel divenire dei saperi, la fondazione di una *filosofia* assolutamente nuova, di una filosofia «che fa passare la filosofia dallo stato d'*ideologia* a quello di disciplina *scientifica*» (MS-MD, p. 113), in modo tale che l'opera di Marx si presenta come una doppia

7/ J. Derrida, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, «Critique», n. 230, luglio 1966, p. 617, nota 13. È possibile pensare «contemporaneamente» la lettura di Marx da parte di Althusser, quella di Freud da parte di Lacan, e quella di Nietzsche-Heidegger proposta da Derrida? Così suona, nella congiuntura attuale, una domanda cruciale. Considerando questi tre discorsi nella loro attualità integrale la risposta è a mio avviso inevitabilmente negativa. O meglio: approssimarsi il più possibile a quel che li tiene *il più distanti possibile* l'uno dall'altro mi pare condizione necessaria per il progresso di ciascuno di questi discorsi. Sfortunatamente, in un mondo dell'istante in cui i concetti si commercializzano, l'eclettismo è la regola.

fondazione in una sola rottura o, piuttosto, una doppia rottura in una sola fondazione.

Distinguere chiaramente il MS dal MD, la scienza (della storia) e la scienza della scientificità delle scienze, significa prendere la misura di Marx, e di conseguenza assegnargli il posto che merita, la sua doppia funzione – scientifica e scientifico-filosofica – nella complessa congiuntura intellettuale nella quale si decompone, sotto i nostri occhi, l'ideologia dominante del dopoguerra: l'idealismo fenomenologico.

Se restituita dunque al proprio contesto strategico l'opera di Althusser può essere ripercorsa a partire dalle ragioni che le sono *proprie*. Il nostro intento non è quello di darne conto, né di confrontarla con le altre teorie esistenti, o a un vago concetto del reale, ma piuttosto di ripiegarla su se stessa, di farla giocare, in quanto teoria, a partire dai concetti metateorici ch'essa stessa produce, di vedere se essa obbedisce alle regole prodotte dal suo incedere riguardo alle leggi di costituzione degli oggetti epistemici. E, se affiorano delle *lacune*, degli *scarti* tra quel che il testo produce come norma di se medesimo e la produzione testuale delle suddette norme, la nostra intenzione non sarà tanto quella di contestare il progetto nel suo insieme, quanto quella di «suturare»[8] le sue lacune, introducendo *nel* testo i problemi di cui esse rivelano l'assenza. Invitiamo quindi a un auto-riempimento dei vuoti da parte del discorso della teoria marxista, senza prendere le distanze da quest'ultima.

Il razionalismo è una filosofia che non ha un inizio: il razionalismo è dell'ordine del ricominciamento. Quando si cerca di definirlo partendo da una delle sue operazioni, esso è già da molto ricominciato (G. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, p. 157).

Si potrebbe esser tentati dall'idea di procedere seguendo la differenza inaugurale che sdoppia la rivoluzione marxista, distinguendo il problema su due registri distinti: da una parte il contributo di Althusser[9] al materialismo storico; dall'altra il suo contributo al

---

8/ Come è noto il concetto di sutura è stato introdotto da Jacques Lacan e Jacques-Alain Miller per pensare il luogo dis-logato del soggetto nel campo psicoanalitico. Cfr. «Cahiers pour l'analyse», n. 1, janvier 1966. Me ne servo qui in senso lato.

9/ Precisiamo una volta per tutte il fatto che, restringendo la nostra disamina ai concetti essenziali introdotti da Althusser, non pretendiamo affatto dissimulare che già il (ri)cominciamento del marxismo è un'opera collettiva. Più collettiva di ogni altra, come è logico vista la sua destinazione esclusivamente *politica*.

materialismo dialettico. Diciamo subito che in tal modo si dissimulerebbe l'essenziale, l'impurità-complessità della differenza. In effetti:

a) La distinzione tra MD e MS è *interna al MD*, il che vanifica ogni simmetria, ogni ripartizione analitica dei problemi.

b) Possiamo davvero enunciare il discorso teorico tenuto dal MS?

O diamo conto in maniera ellittica di tale scienza, cadendo così nella trappola che ci porterebbe ad affermare proprio ciò che l'opera di Althusser ha per funzione di negare: definendo infatti il marxismo come fondazione di una scienza, Althusser ci rammenta che è impossibile fare l'economia dell'analisi dettagliata delle prove in nome di illusori risultati, poiché gli oggetti di una scienza fanno tutt'uno con la struttura apodittica in cui compaiono.

O tentiamo di distinguere la forma specifica di razionalità del MS, operando la «ripetizione» di una scoperta scientifica fondamentale attraverso «la riflessione filosofica e la produzione [...] di una forma di razionalità nuova» (LC, p. 344). E in questo caso parliamo indubbiamente del MS, enunciando il discorso che costituisce la condizione silenziosa del discorso del MS. Ma il luogo a partire dal quale procediamo non è più il MS, ma quello a partire dal quale possiamo pensare non *l'oggetto scientifico* del MS (i «modi di produzione», e le «forme di transizione») ma la sua *scientificità*; luogo dunque, per definizione, del MD.

Del MS possiamo dunque esibire *solo* ciò che si lascia definire rispetto al MD. La nostra analisi sarà dunque del tutto interna al MD, ivi compreso per quanto riguarda gli spinosi problemi, che abborderemo alla fine, relativi allo statuto teorico dello stesso MD.

c) Eppure, conformemente a quello che bisognerebbe chiamare il paradosso della doppia rottura, *il MD dipende dal MS*, in ragione di una dipendenza teorica ancora oscura: non solo perché il MD non può naturalmente produrre il concetto di «forme di razionalità nuove» se non attraverso l'esame delle scienze esistenti, ove, secondo un'espressione enigmatica di Althusser, tali forme esistono «allo stato pratico»; ma più fondamentalmente, a differenza delle epistemologie idealistiche, il MD è una teoria *storica* della scienza. Il MD è la teoria della scienza e della storia della scienza (LC, p. 293). Perché in realtà non esiste altra teoria della scienza se non la storia teorica delle scienze. L'epistemologia è la teoria della storia della teoricità; la filosofia è «la teoria della storia della produzione delle conoscenze» (LC, p. 54). Ragion per cui la fondazione rivoluzionaria della scienza della storia, nella misura in cui

rende possibile una storia scientifica della produzione delle conoscenze scientifiche, produce *anche* una rivoluzione filosofica, designata dal MD[10].

Si vede allora fino a che punto la differenza tra MD e MS non sia distributiva. Siamo di fronte a una differenza non differenziante, essenzialmente intricata, impura. L'intricazione tra il MD e tutte le scienze, ma soprattutto tra il MD e il MS non pone fine all'autonomia del processo della conoscenza scientifica. Facendo sì tuttavia che una tale autonomia, o ritrazione, prenda la forma di una presenza in seno al MD stesso. Il MD si tiene, per così dire, «a raso scienza», a tal punto che la mancanza di scienza, il silenzio in cui il suo discorso è tenuto a distanza, è la mancanza fondamentale dell'*epistemologia*, ove tale scienza è costantemente *menzionata nella sua mancanza*, poiché la conoscenza della scientificità è a sua volta conoscenza dell'impossibilità specifica di una *narrazione* della scienza, conoscenza della non-presenza della scienza altrove che in se stessa, nella produzione reale dei propri oggetti. Pur restando interna al MD, la nostra messa alla prova dei concetti di Althusser sarà comunque strutturata dall'*immanenza ritratta* del MS, figura della mancanza che rimane *la sua propria*.

Per una serie di ragioni che appariranno via via più chiare, condurremo la nostra analisi intorno a due differenze fondamentali: quella tra scienza e ideologia, e quella tra pratica determinante e pratica dominante. Tratteremo dunque successivamente della *teoria del discorso* e della *teoria della causalità strutturale.*

Scienza e ideologia

Dalla definizione del MD (disciplina ove si enuncia la scientificità del MS) risulta automaticamente che il concetto che ne determina il campo è quello di scienza. Il MD non è in grado tuttavia di mostrare l'identità della scienza in un «vedere» unico, così che, quella che è veramente primaria è la *coppia* differenziale tra scienza e ideologia. L'oggetto proprio al MD è il sistema delle differenze dirimenti che al tempo stesso dissocia e associa scienza e ideologia.

Per fornire una prima caratterizzazione di massima di una tale coppia, diremo che la scienza è la pratica produttrice delle conoscenze, i cui mezzi di produzione sono i *concetti*; mentre l'ideologia è un sistema di rappresentazioni la cui funzione è pratico-so-

10/ Su tutto questo aspetto, cfr. MS-MD, p. 115.

ciale, e che si auto-designa in un insieme di nozioni. L'effetto proprio alla scienza – «effetto di conoscenza» – è ottenuto attraverso la produzione regolata di un oggetto sostanzialmente distinto dall'oggetto dato, e distinto ugualmente dall'oggetto reale. L'ideologia invece articola il *vissuto*, cioè non il rapporto reale degli uomini con le proprie condizioni d'esistenza, ma «il modo in cui [gli uomini] vivono il loro rapporto con le proprie condizioni d'esistenza» (PM, p. 204).

L'ideologia produce quindi un effetto di riconoscimento, e non di conoscenza, essa è, per dirla nei termini di Kierkegaard, il rapporto che si rapporta con se stesso. Nell'ideologia le condizioni presentate sono rap-presentate, e non oggetto di conoscenza. L'ideologia è un processo di raddoppiamento, intrinsecamente – anche se misteriosamente, almeno allo stadio attuale delle nostre conoscenze – legato alla struttura speculare del fantasma. Quanto alla funzione di un tale raddoppiamento, essa consiste nell'intricare l'immaginario e il reale in una forma specifica di *necessità* che assicuri il riempimento effettivo, da parte di uomini storicamente determinati, dei compiti prescritti «a vuoto» dalle differenti istanze dell'insieme sociale.

Se la scienza è un processo di *trasformazione*, l'ideologia è un processo di *ripetizione*, in quanto costituita e fatta d'inconscio.

Che sia la *coppia* a essere prima, e non i singoli termini presi individualmente, significa – fatto capitale – che la contrapposizione scienza-ideologia non è distributiva: essa non permette di ripartire immediatamente le differenti pratiche e discorsi, e ancor meno di «valorizzare» astrattamente la scienza «contro» l'ideologia. La tentazione è invero fin troppo evidente. Nella mischia politica, e di fronte al lassismo politico del PC, il gran rischio è quello di far funzionare la coppia d'opposti come una *norma*, identificandola a quella (ideologica) verità-errore. In questo modo si riconduce una differenza teorica al gioco in cui Bene e Male perpetuano l'ottusa infinità della loro immagine reciproca. Eppure è chiaro che una *funzione* sociale che intima a un soggetto di «stare al proprio posto» non può essere il negativo della *produzione* di un oggetto di conoscenza, e per questo l'ideologia è un'istanza *irriducibile* delle formazioni sociali, che la scienza non è in grado di dissolvere: «non è concepibile che il comunismo, nuovo modo di produzione, implicante forze di produzione e rapporti di produzione determinati, possa fare a meno di un'organizzazione sociale della produzione e delle forme ideologiche che vi corrispondono» (PM, p.

203). In realtà la contrapposizione scienza-ideologia, se considerata come apertura di campo di una nuova disciplina (il MD), vi si trova inclusa a sua volta, non come semplice contraddizione, ma come processo. In effetti:

a) *La scienza è scienza dell'ideologia.* Salvo a ripetere che la scienza è scienza del proprio oggetto – il che è pura tautologia – la domanda «di che cosa la scienza è scienza?» non ammette che una sola risposta: la scienza produce la conoscenza di un oggetto del quale una data regione dell'ideologia *indica l'esistenza.* Le nozioni dell'ideologia possono in effetti essere descritte come *degli indicatori*[11] a partire dai quali sono assicurate una serie di funzioni di connessione. Il sistema correlato degli indicatori ri-produce l'unità delle esistenze in un complesso normativo che *legittima* la donazione fenomenale (quel che Marx definisce l'apparenza). Come dice Althusser, l'ideologia produce il *sentimento* della teoria. L'immaginario si annuncia quindi, nel rapporto con il «mondo», per la *pressione unificatrice*[12] che esercita, e la funzione del sistema nel suo insieme è quella di fornire un pensiero legittimante di *tutto* ciò che si dà come reale. In queste condizioni, è chiaro che è all'interno stesso dello spazio ideologico che viene prodotta la designazione degli «oggetti reali» di cui la scienza produce l'oggetto di conoscenza, come del resto *l'indicazione d'esistenza dell'oggetto di conoscenza stesso* (ma non *l'effetto di conoscenza* che pure induce). In tal senso, la scienza appare *sempre* come «trasformazione di una generalità ideologica in generalità scientifica» (PM, p. 162).

b) E *reciprocamente, l'ideologia è sempre ideologia rispetto a una scienza.* Il *meccanismo* ideologico della designazione totalitaria e normativa degli esistenti viene scoperto (conosciuto) rispetto alla regione epistemica degli esistenti di *una scienza,* cioè rispetto agli oggetti reali di cui una scienza realizza l'appropriazione cognitiva.

11/ Il miglior termine sarebbe forse quello di «detonatore», o un equivalente dell'inglese «*designator*» (cf. R. Carnai, *Meaning and Necessity*, Chicago 1956, p. 6). La teoria formale della denotazione, e più generalmente la semantica formale quale la concepisce l'empirismo logico anglosassone, forniscono a mio avviso l'armatura di un'analisi strutturale dell'*ideologia.* Naturalmente, per Carnap, la semantica è una teoria *della scienza*: il fatto è che l'empirismo logico è a sua volta un'ideologia. Questo non impedisce che esso intraprenda un computo sistematico delle forme generali della *descrizione correlata,* del discorso riproduttore, cioè delle forme più astratte proprie a ogni discorso ideologico.

12/ Il concetto di totalità, preso nel suo senso assoluto, è l'esempio archetipico di fantasma teorico. La totalizzazione sartriana costituisce una critica fantasmatica del fantasma, uno spostamento-progresso infra-ideologico.

Indubbiamente numerosi sono i discorsi che possiamo formalmente *designare* come ideologici. Come accade spesso nella pratica politica. Ma, proprio nella misura in cui procede per designazione, una siffatta valutazione è *a sua volta ideologica*. I soli discorsi *noti* come *ideologici* lo sono nella *retrospezione* di una scienza.

Marx ci ha lasciato la teoria compiuta (anche se progettava di consacrarle l'intero libro IV del *Capitale*!) di *una sola* ideologia, l'ideologia *economica*, suddivisibile tra economia classica (ideologia «sul bordo della rottura») e economia volgare (ideologia propriamente detta)[13]. Perché nel *Capitale* Marx ha prodotto unicamente dei concetti scientifici *regionali* – propri all'istanza economica – nella retrospezione dei quali poteva pensare solo *questo tipo* d'ideologia.

Si misura in tal modo la complessità dei rapporti tra la scienza e l'ideologia, la loro mobilità organica. Si può dire, senza esagerare, che il MD ha il suo apogeo nel problema seguente: come pensare l'articolazione tra la scienza e quel che scienza non è, conservando al tempo stesso la radicalità impura della differenza? Come pensare il non-rapporto di ciò che si rapporta doppiamente? Da questo punto di vista si può definire il MD come *teoria formale delle rotture (coupures)*.

Il problema che ci interessa trova quindi posto in un contesto concettuale più ampio concernente tutte le forme d'articolazione e di discontinuità tra le istanze di una formazione sociale.

CAUSALITÀ STRUTTURALE

Tenteremo a questo punto d'essere il più rigorosi possibile, anche al costo di dar conto solo in parte dello sforzo teorico di Althusser.

Come ogni costruzione di concetto, la conoscenza del «meccanismo di produzione *dell'effetto di società*» (oggetto specifico del MS, LC, p. 62) presuppone (invisibilmente) una teoria *generale*.

13/ L'economia volgare è descritta in numerosi passi. Per esempio in una nota del primo libro del *Capitale*: «l'economia volgare [...] si accontenta delle apparenze, rumina continuamente, per sua propria necessità e per la volgarizzazione dei fenomeni più massicci, materiali già elaborati dai suoi predecessori, e si limita a erigere pedantescamente a sistema e a proclamare come verità eterne le illusioni cui al borghese piace ricorrere per popolare il suo proprio mondo, il migliore dei mondi possibili». Quindi l'ideologia: ripete l'immediato (l'apparenza), cioè l'illusione oggettiva; ritrascrive in questo immediato rap-presentato i concetti scientifici stessi (materiali elaborati); totalizza il rap-presentato (sistema) e lo pensa come Verità: l'ideologia s'auto-designa come scienza; ha per funzione di servire i bisogni di una classe.

La scienza è infatti un discorso dimostrativo in relazione, quanto all'ordine di successione dei concetti, con una sistematica combinata che li gerarchizza «verticalmente». L'analogia linguistica ci porterebbe ad affermare che il *processo d'esposizione* in cui si manifesta apoditticamente l'oggetto della scienza è il sintagma di un *paradigma teorico*: la «struttura d'organizzazione dei concetti nella totalità-di-pensiero o *sistema*» (LC, p. 165)[14]. Per esempio la dimostrazione di Marx relativa alla caduta tendenziale del saggio di profitto sembra logicamente subordinata a una serie di costruzioni concettuali «anteriori» (teoria del valore, costruzione del concetto di plusvalore, teoria della riproduzione semplice, ecc.). Ma questa subordinazione diacronica rinvia a un insieme sincronico complesso in cui troviamo: 1) un sistema di concetti correlati da una serie di leggi combinatorie; 2) una serie di forme d'ordine del discorso che presiedono al *dispiegamento* dimostrativo del sistema.

La teoria dell'effetto di conoscenza ha per oggetto la tematizzazione della differenza-unità, lo «scarto» (LC, p. 165) tra l'ordine di combinazione dei concetti in seno al sistema e il loro ordine di presentazione-correlazione all'interno della discorsività scientifica: tutta la difficoltà del problema risiede allora nel fatto che quest'ultimo ordine non deriva assolutamente dal primo, e neppure ne costituisce il *raddoppiamento*, ma ne costituisce l'*esistenza*, esistenza determinata dall'*assenza* stessa del sistema, e l'immanenza di una tale assenza, la sua non-presenza all'interno della sua stessa esistenza.

Vale a dire che la spiegazione del sistema non può essere l'effetto del discorso (scientifico), il cui funzionamento richiede appunto la *non-spiegazione* della combinazione «verticale» ch'esso stesso determina. Di conseguenza la presentazione teorica del *sistema* di una scienza non pertiene alla scienza in questione[15]. Di

14/ La distinzione essenziale tra l'oggetto-di-conoscenza e l'oggetto reale, la teoria della conoscenza come produzione, la differenza tra sistema e processo d'esposizione, tutto ciò è il frutto di una riflessione serrata condotta a partire dal testo «canonico» di Marx: l'introduzione del 1857 alla *Critica dell'economia politica*.

15/ Michel Serres sostiene con brio la tesi contraria a proposito della matematica (M. Serres, *La querelle des anciens et des modernes en mathématiques*, *Critique*, n. 198, novembre 1963). Secondo Serres la matematica si è presa essa stessa per oggetto, importando progressivamente la sua propria epistemologia. Più in generale una scienza pervenuta a maturità è «una scienza che comporta l'autoregolazione del proprio spazio regionale e, quindi, una sua epistemologia autoctona, la teoria di sé medesima, formulata nel suo proprio linguaggio, descrittivo, fondazionale e normativo» (*ibid.*, p. 1001). Impossibile in questa sede tentare una discussione dettagliata della tesi in questione. Accontentia-

fatto, la presentazione del sistema del MS, la teoria del tipo particolare ch'esso propone come legge del proprio oggetto, non pertiene al MS, e non può essere altrimenti. Nemmeno i testi fondamentali di Althusser sulla struttura a dominante (PM, pp. 143-191) e sull'oggetto del *Capitale* (LC, pp. 303-346) pertengono al MS, *ma al MD*. Solo nel MD i concetti si dispongono in una serie formale di successioni diacroniche a loro volta correlate al *sistema (assente) più generale che possa essere indicato*, il sistema del MD, o Teoria.

Esaminiamo dunque l'organizzazione sistematica dei concetti del MS secondo il MD.

Quest'ultima comincia dandosi una serie di termini primitivi, cioè una serie di nozioni *non definite*, che saranno trasformate in concetti grazie alla loro correlazione «assiomatica» nel sistema. Queste nozioni elementari sono riunite nella definizione più generale che compare nel MD, il concetto di *pratica*: «Per pratica in generale intenderemo tutti i processi di *trasformazione* di una data materia prima determinata in un *prodotto* determinato utilizzando mezzi (di «produzione») determinati. In ogni pratica così concepita il momento (o l'elemento) *determinante* del processo non è né la materia prima, né il prodotto, ma la pratica in senso stretto: il momento del *lavoro di trasformazione* stesso, che mette all'opera, entro una specifica struttura, uomini, e un metodo tecnico d'utilizzazione dei mezzi» (PM, p. 146).

Le nozioni primitive sono infatti: 1) forza-lavoro; 2) mezzi di lavoro; 3) forme d'applicazione della forza ai mezzi. Le due estremità (la materia prima a monte, il prodotto a valle) sono solo gli *estremi* del processo.

Una *combinazione specifica* di questi tre termini, pensata nella sua struttura propria «che è in ogni caso la struttura di una produzione» (LC, p. 54), definisce *una* pratica.

---

moci d'indicare che il *fondamento* cui Serres fa qui allusione è reperito in una prospettiva trascendentale. Se invece si ha cura di definire la scienza come *produzione* di un effetto specifico, e l'epistemologia come storia teorica dei modi di produzione di un tale effetto, l'importazione epistemologica risulterà impossibile. In realtà quel che la matematica ha effettivamente «trattato» non è la legge reale del proprio processo, ma una rap-presentazione ideologica della matematica, un'epistemologia illusoria. E una simile trattamento era effettivamente necessario, poiché, come ogni scienza, la matematica è scienza *dell'ideologia*. La singolarità matematica risiede nel fatto che la sua «esteriorità» propria altro non è che la regione dell'epistemologia *nella quale la matematica stessa* si trova indicata. In questo risiede il contenuto reale del carattere «aprioristico» di tale scienza: essa si separa sempre e solo dalla propria fattualità quale si esprime nella rap-presentazione.

Il primo *insieme* così determinato è dunque la *lista delle pratiche*. Althusser ne nomina più d'una, e la maggior parte di tali liste è aperta. Il segmento invariante di tali liste comporta: la pratica economica (i cui estremi discriminanti sono la natura e i prodotti d'uso); la pratica ideologica; la pratica politica; la pratica teorica.

Sostenere che il concetto di pratica sia il concetto più generale del MD (la sua prima combinazione logica di nozioni) significa sostenere che nel «tutto sociale» non vi sono altro *che* pratiche. Qualsiasi altro oggetto pseudo-semplice non è un oggetto di conoscenza ma un indicatore ideologico. Significa inoltre che la generalità di un tale concetto *non pertiene al* MS, ma solo al MD; *la* pratica *non esiste*: «non esiste pratica in generale, ma solo pratiche distinte» (LC, p. 54). O, per dirla altrimenti: la storia, per come è concepita dal MS, conosce solo pratiche determinate.

In queste condizioni la sola «totalità» concepibile è evidentemente «l'unità complessa di pratiche esistenti in una data società» (PM, p. 146). Ma che *tipo di unità* articola l'una all'altra le differenti pratiche?

Si convenga preliminarmente di chiamare *istanza* di una formazione sociale una pratica in quanto si articola a tutte le altre[16]. La determinazione dell'autonomia differenziale tra le diverse istanze le une rispetto alle altre, cioè la costruzione stessa del loro concetto (che cosa fa sì che si possa parlare di una storia della scienza, di una storia della religione, del «politico», ecc.) è *al tempo stesso* la determinazione della loro articolazione e della loro gerarchia all'interno di una data società. Pensare i rapporti di fondazione e di articolazione tra le differenti istanze significa infatti pensare il «loro *grado di indipendenza*, il loro tipo di *autonomia* "relativa"» (LC, p. 54). Un'istanza è integralmente definita dal rapporto che intrattiene con tutte le altre: la sola cosa che «esiste» è la struttura articolata tra le istanze.

Resta a questo punto da *sviluppare* la conoscenza.

In una ripartizione dei luoghi (*places*) di questi tipo, in una data società, può esistere un'istanza privilegiata, istanza il cui concetto è necessario per pensare l'efficacia *effettiva* delle altre. O, per essere più precisi, istanza *a partire* dalla quale, rispetto a una data «stasi» del tutto sociale, è possibile ripercorrere razionalmente l'intero si-

16/ Nei testi che compongono *Per Marx*, per un rispetto residuale nei confronti della tradizione, e per meglio fondarsi su un celebre testo di Mao, Althusser designa ancora come una contraddizione la pratica-articolata. Noi rinunceremo invece decisamente a questa definizione, che ingenera confusione.

stema delle istanze nell'ordine effettivo delle sue determinazioni d'efficacia. Si convenga di chiamare *congiuntura* il sistema delle istanze nella misura in cui è pensabile secondo il percorso prescritto dalla gerarchia mobile delle efficacie. La congiuntura è prima di tutto la determinazione dell'istanza *dominante*, la cui individuazione fissa *il punto di partenza* dell'analisi razionale del tutto.

La prima grande tesi del MD – qui considerato come epistemologia del MS – stabilisce che l'insieme delle istanze definisce sempre una forma d'esistenza congiunturale; detto altrimenti: «il tutto complesso possiede l'unità di una struttura a dominante articolata» (PM, p. 177).

Ora, è evidente che la congiuntura cambia. Nel senso che essa designa il concetto delle *forme d'esistenza* del tutto-strutturato, e non quello della semplice variazione di tali forme. Per situarci immediatamente nell'ipotesi *maxima*, potremo allora ammettere che, poiché un tipo congiunturale è definito dall'istanza che occupa «il ruolo principale» (PM, p. 186) – o che è dominante – tutti i tipi sono pensabili: congiuntura a dominante politica (crisi nello Stato), ideologica (scontro antireligioso, come nel XVIII secolo), economica (sciopero generale), scientifica (rottura decisiva, come la creazione della fisica galileiana), ecc. Sarà importante allora determinare l'invariante di tali variazioni, cioè il *meccanismo di produzione dell'effetto-di-congiuntura*, che si confonde del resto semplicemente con *l'effetto d'esistenza* del tutto.

Si convenga di chiamare *determinazione* la produzione di questo effetto. Si noterà come la determinazione possa essere definita esaustivamente solo dal proprio effetto: il cambiamento della congiuntura, a sua volta identificabile con lo spostamento della congiuntura, che a sua volta è ulteriormente identificabile con lo spostamento della dominante. Detto questo, da che tipo d'efficacia deriva lo spostamento?

Una precauzione preliminare: in ogni caso non è nelle *istanze*, ovvero nelle pratiche considerate nell'insieme dei loro rapporti con tutte le altre istanze, che troveremo il segreto della determinazione. A livello delle istanze non vi è *che* la struttura articolata a dominante. Credere che un'*istanza* del tutto determini la congiuntura significa inevitabilmente confondere la determinazione (legge dello spostamento della dominante) e la dominazione (funzione gerarchizzante delle efficacie in un dato tipo congiunturale). Questa è d'altronde la radice di tutte le deviazioni ideologiche del marxismo, e in particolare della più terribile tra tutte, l'economici-

smo. L'economicismo postula infatti che l'economia sia sempre dominante, che ogni congiuntura sia «economica». Ora, è vero che un'istanza economica figura sempre nel tutto articolato. Ma essa può essere, *o può non essere*, dominante al suo interno: dipende dalla congiuntura. In sé l'istanza economica non gode di nessun privilegio di principio.

Se nessuna *istanza* può determinare il tutto, è possibile invece che una *pratica*, concepita nella struttura sua propria, struttura per così dire *sfasata* rispetto a quella che articola tale pratica come istanza del tutto, sia determinante rispetto a un tutto nel quale essa figura in forme decentrate. Si può immaginare che lo spostamento della dominante e la distorsione correlativa della congiuntura siano l'effetto della soggiacenza, rispetto a una delle istanze, di una struttura-di-pratica in non-coincidenza con l'istanza che la *rappresenta* nel tutto. Si può immaginare che uno dei termini della combinazione sociale (termine questa volta *invariante*) operi nella sua propria forma complessa l'assunzione articolata di *due* funzioni: la funzione d'istanza, che lo rapporta al tutto gerarchicamente articolato, e la funzione di *pratica determinante*, che «si esercita appunto, nella storia reale, negli scambi di ruoli tra economia, la politica, teoria, ecc.» (PM, p. 186), insomma nello spostamento della dominante e la fissazione della congiuntura. Una tale pratica sarebbe, come la Natura spinoziana, al tempo stesso strutturante e strutturata. Sarebbe collocata nel sistema di luoghi ch'essa stessa determina. *Come determinante* essa resterebbe tuttavia «invisibile», non essendo *presentata* nella costellazione delle istanze, ma solamente *rappresentata*[17].

Questa è, in forma estremamente schematica, la seconda grande tesi del MD: esiste una *pratica determinante*, e questa pratica è *la pratica «economica»* (o, più precisamente, la pratica i cui termini di riferimento ultimi sono la natura e i prodotti d'uso).

Si noti l'assoluta originalità del *tipo di causalità* della determinante. Intesa come principio della determinazione, la pratica eco-

17/ Il problema fondamentale di *tutto* lo strutturalismo è quello del termine a doppia funzione che determina l'appartenenza degli altri termini alla struttura in quanto ne è esso stesso escluso dall'operazione specifica cui dà luogo unicamente in veste di suo *rappresentante* (di suo luogo-tenente, per riprendere il concetto di Lacan). Lévi-Strauss ha avuto l'immenso merito di aver *riconosciuto* l'importanza della questione, sia pure nella forma ancora spuria del Significante-zero (cfr. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, trad. it. in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965). L'individuazione del posto occupato dal termine implica l'indicazione dell'escluso specifico, della mancanza pertinente, cioè la *determinazione*, o strutturalità, della struttura.

nomica in effetti *non esiste*; quel che figura entro il tutto-articolato-a-dominante (solo esistente effettivo) è l'istanza economica, che altro non è che la rappresentazione della pratica omonima. Ora, tale rappresentante è a sua volta compreso nella determinazione (a seconda che l'istanza economica sia dominante o subordinata, e a seconda della portata, prescritta dalla correlazione tra le istanze, della sua efficacia congiunturale, ecc.). La causalità della pratica economica è dunque causalità di un'assenza su di un tutto già strutturato ove essa è rappresentata da un'istanza (LC, p. 327).

Il problema della causalità strutturale, problema della «determinazione dei fenomeni di una data regione a partire dalla struttura di tale regione», e, più precisamente, poiché ogni istanza è a sua volta una forma combinata, problema della «determinazione di una struttura subordinata da parte di una struttura dominante»[18], si trova quindi posto nella forma che gli assegna il MS: unità decentrata tra la combinazione delle istanze – «struttura specifica di ineguaglianza (a dominante) del tutto complesso sempre-già-dato (PM, p. 189) – e la determinazione-spostamento di questo tutto – «processo complesso» – per opera di una pratica rappresentata, ma senza altra esistenza se non quella del proprio effetto.

Questo problema, che secondo Althusser «riassume [...] la prodigiosa scoperta scientifica di Marx [...] come una prodigiosa questione teorica *contenuta* "allo stato pratico" nella scoperta scientifica di Marx»[19], è lungi dall'esser risolto. Non possiamo nemmeno esser certi d'essere in grado di *porlo* (teoricamente). È possibile che ci si debba contentare, per il momento, d'*indicarlo*. E una tale indicazione dovrà indubbiamente, per potersi trasformare nell'oggetto di conoscenza ch'essa suggerisce, assumere la forma inattesa di una lettura di Spinoza[20]. Comunque sia, ogni progresso ulteriore del MD dipende dalla soluzione, o quanto meno dalla buona impostazione, del problema della causalità strutturale.

Occorre infine prendere in considerazione le «lacune» principali dell'impresa nel suo insieme, i cui effetti deformanti sono re-

---

18/ Cfr. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital II*, Maspéro, Paris 1965, pp. 166-167, passaggi soppressi nelle edizioni successive, N.d.T.

19/ *Ibid.*, N.d.T.

20/ Cfr., per esempio, LC, p. 41. La causalità immanente della sostanza non è infatti *nient'altro* che il suo effetto: la mobilità intra-modale della Natura naturata, di cui la Natura naturante è la determinazione assente. Tuttavia Dio è *effettivamente* rappresentato come modo (dalla sua idea adeguata). Nella configurazione strutturale che definisce l'uomo tale rappresentante della *determinazione* può essere (libertà) o non essere (schiavitù) *dominante*: la Saggezza è una congiuntura.

peribili ai diversi livelli che abbiamo distinto (differenza inaugurale tra la scienza e l'ideologia; teoria della causalità strutturale). E che possono essere enunciate, al prezzo di una leggera forzatura, in forma di due domande:

a) Qual è lo statuto teorico del MD in quanto tale?

b) Le *strutture* in cui si esercita la determinazione sono definite a partire da *insiemi*? E, in caso contrario, davvero si può concepire una combinazione senza disporre del concetto di uno «spazio» dei luoghi, e senza specificare gli *elementi* combinati secondo la loro capacità propria a occupare-distribuire dei luoghi?

La questione dello statuto del MD implica in un certo senso la seconda questione, nella misura in cui mette in gioco gli enigmi della rappresentazione. Si tratta infatti di sapere se il MD è rappresentato nelle distinzioni operatorie che lo rendono possibile e che ne organizzano la discorsività propria. Il MD si trova compreso nella configurazione formale delle stesse pratiche «cognitive» che ha per funzione di descrivere[21]? Il MD è una scienza? E, in caso contrario, è allora un'ideologia?

Althusser mostra in proposito qualche esitazione, al punto da designare la maggior parte del tempo il MD come *filosofia*. Che una tale designazione non ci permetta veramente d'avanzare è comprovato dal fatto che la coppia antitetica ideologia/non-ideologia vale anche per la filosofia: «tutta la storia della filosofia occidentale è dominata non dal "problema della conoscenza", ma dalla soluzione ideologica, cioè anticipatamente imposta dagli "interessi" pratici, religiosi, morali e politici, estranei alla realtà della conoscenza, che tale problema *doveva ricevere*»[22]. La migliore definizione che potremmo dare del MD sarebbe forse «filosofia non-ideologica»? Ma un tale aggregato nominale ha senso solo a condizione di pensare il rapporto intrinseco della filosofia al non ideologico in quanto tale (la scienza).

Questo rapporto Althusser lo pensa infatti nei termini della «produzione da parte della filosofia di nuovi concetti teorici che ri-

21/ Il campo completo di tali pratiche, descritto da Althusser per accenni sparsi, comprenderebbe, oltre alla pratica teorica e la pratica ideologica, la conoscenza «tecnica» e la conoscenza «empirica», probabilmente riduttibili a certe configurazioni transizionali tra il conosciuto, il rap-presentato, e ad altri effetti, interni ad altre istanze delle formazioni sociali.

22/ L. Althusser, E. Balibar, J. Rancière, *Lire le Capital I*, Maspéro, Paris 1965, p. 66, passaggio soppresso nelle edizioni successive, N.d.T.

solvono, se non i problemi teorici posti esplicitamente, almeno quelli posti "allo stato pratico" nelle grandi scoperte scientifiche»[23]. A ogni rottura scientifica corrisponde una «ripresa» filosofica, che produce in forma ragionata e tematica i concetti teorici impiegati in modo pratico, cioè operatorio, nelle varie scienze. Come nel caso di Platone per la geometria, di Descartes per la nuova Fisica, di Leibniz per il calcolo differenziale, di Kant per Newton, del MD con il MS, del Marx (filosofo) con il Marx (scientifico).

Ma quel che Althusser omette di dire è:

a) Ciò che distingue questa «ripresa» dalla pura e semplice *ritrascrizione* ideologica dei fatti nuovi della scienza; ciò che la distingue da una disarticolazione ragionata dei concetti della scienza che si limiti a riflettere-misconoscere l'assoluta *differenza* del discorso scientifico nell'*unità* fantasmatica del discorso ideologico, grazie a operatori ideologici come «verità» e «fondamento»; ciò che distingue la filosofia da una regione particolarmente sofisticata dell'ideologia, la regione in cui si mette in opera l'ideologizzazione di quel che è innanzitutto non-ideologico radicale, la scienza.

Althusser non ci dice se la correlazione empiricamente evidente tra la scienza e la filosofia non risieda in realtà nel fatto che la filosofia è in effetti «nella» scienza, cioè è specializzata nella *dissimulazione* unificante-fondatrice del solo discorso il cui processo specifico è irriducibile all'ideologia scientifica, il discorso scientifico.

b) Ciò che distingue il MD, rappresentato come filosofia, dalle epistemologie anteriori (filosofiche), esplicitamente consacrate a produrre, differenziaree poi ridurre il concetto di scienza. Althusser non ci dice come evitare, o come aggirare, gli isomorfismi reperibili tra il MD e la forma generale dell'ideologia filosofica quale la concepisce il MD stesso. Althusser sa bene che le caratteristiche formali più manifeste della filosofia ideologica sono quelle ch'egli attribuisce all'eclettismo (PM, p. 55): la *teleologia teorica e l'auto-intellegibilità*. Ora, queste due proprietà, il MD, in quanto disciplina teorica «suprema» che «traccia le condizioni formali» di ogni pratica teorica (PM, p. 149) le possiede necessariamente: il MD è inevitabilmente auto-intelligibile e circolare, se è vero ch'esso produce la teoria di ogni pratica teorica, e di conseguenza (a differenza di *tutte* le altre scienze) *la teoria della sua propria pratica*[24]. Teoria ge-

23/ Cfr. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital II*, cit., p. 166, passaggio soppresso nelle edizioni successive, N.d.T.

24/ Althusser nota giustamente, a proposito di Husserl, che rivendicare il circolo come

nerale delle rotture epistemologiche, il MD (a differenza di tutte le altre scienze) deve essere in grado di pensare la propria stessa rottura, di *riflettere la differenza*, allorquando *una* scienza non è altro che *l'atto* dispiegato di una tale differenza.

Il MD riabilita quindi a proprio vantaggio l'ideologia della presenza-a-sé della differenza, l'ideologia dell'identità di trasparenza «*capace di render conto di sé* prendendo se stessa a proprio oggetto» (PM, p. 38), esso differisce dal sapere assoluto molto meno di quanto Althusser non sia disposto ad ammettere, poiché contiene in sé le risorse per pensare, oltre alla propria essenza, la *scientificità* di ogni scienza, la sua essenza non visibile, ma effettiva, e che articola in tal modo *i* modi di produzione teorici considerandoli *figure* formali del suo proprio processo. Il MD corre dunque il forte rischio – questa volta a proposito del MS – di non essere altro che *una* delle tante «riprese» filosofiche, la perpetuazione del compito cui si consacra la storia della filosofia: l'impossibile *reclusione* dell'apertura scientifica nell'illusione di chiusura propria all'ideologia. Il MD rischia di non essere altro che *l'ideologia di cui ha «bisogno» il MS.*

Per concludere vorrei sottolineare al tempo stesso la necessità assoluta e il rischio che comporta questo (ri)cominciamento del MD.

Innanzitutto è chiaro ai miei occhi che non esiste attualmente nessun altro ricorso, almeno se si vuole poter *parlare* di ciò di cui la realtà silenziosa (silenziosa *nella teoria*) ci ingiunge di parlare, facendoci i «portatori» di funzioni storicamente determinate. Non esiste dunque altro ricorso possibile se si vuole pensare quello che costituisce la *nostra* congiuntura politica: la destalinizzazione e la «coesistenza pacifica», legate alla *forma di transizione regressiva* che definisce il sistema sovietico; l'imperialismo americano; la rivoluzione cinese, altra *specie di transizione.*

Solo grazie alla lucidità epistemologica dei marxisti che lavorano intorno ad Althusser possiamo oggi riflettere questa congiuntura politica *nella nostra congiuntura teorica*, e viceversa: senza di questa saremmo ridotti a rimasticare le *descrizioni* del marxismo volgare e ad abbandonare la scienza vivente, in tutti i suoi aspetti, alla destra formalista e ai teologi della Letteratura.

A questi marxisti dobbiamo *l'attualità* dei concetti del MS, ch'essi hanno letteralmente ri-scoperto, poiché erano stati, dopo Marx,

tale non permette però di uscirne. Aggiungerei allora che definire «dialettica» la circolarità del circolo non deve obnubilare il caso in cui il circolo è quello dell'ideologia.

se non dimenticati, certamente travestiti, ritrascritti, rimossi. E visto che, decidendo per motivi evidenti di consacrarmi al MD, non ho per niente parlato della scienza della storia propriamente detta (ma su questo si legga Marx, cosa che ormai *possiamo fare*), vorrei qui menzionare il *soccorso* in cui ci vengono, nella pratica politica stessa, i sorprendenti risultati ottenuti da Etienne Balibar per quanto concerne appunto le forme della transizione (LC, pp. 342-375).

Indubbiamente resta ancora da fare la teoria dell'istanza politica. Ma sappiamo che un certo numero di marxisti vi sta lavorando, ed è già molto che sia possibile designare chiaramente il *posto* di una tale teoria. Nel momento in cui la congiuntura ci intima, al di là della critica comune dell'idealismo fenomenologico, di preservare, attraverso configurazioni scientifiche nuove, e all'interno di queste ultime, il rigore razionalista e rivoluzionario delle organizzazioni di classe, pensare che la pratica politica riceverà a sua volta uno statuto suo proprio, dà senso alla nostra intransigenza.

Ciononostante, l'opera interpellante di Althusser si trova in situazione di rottura. Per molti aspetti è ancora governata dal *risentimento* teorico, il che talora la rende cieca a quel che ancora essa deve alla tradizione filosofica, se non all'ideologia.

Indubbiamente deve a sua volta disfarsi, uccidendola, della grande tirannia teorica entro la quale abbiamo imparato a esprimerci, la tirannia hegeliana. Ma non basta *dichiararsi* fuori da Hegel per uscire effettivamente da un reame incantato in cui, come si sa, nulla è più facile che intonare all'infinito, *sul posto*, il canto di congedo.

Riassumendo in via provvisoria l'impresa hegeliana nei due concetti tra loro correlati di totalità e di negatività, diremo che esistono due modi di sbarazzarsi del maestro, seguendo le vie di fuga rispettivamente sbarrate dai due concetti.

Che l'accesso alla totalità ci sia precluso, è proprio quello che la prima critica kantiana stabilisce rigorosamente, situandosi fin dal principio nel puro *fatto*[25] della scienza, senza pretendere di ridurlo o di dedurlo. Per certi versi la dialettica trascendentale governa in segreto la polemica althusseriana. Nulla di sorprendente quindi se così tante descrizioni, in *Leggere Il Capitale*, riconducono l'oggetto

25/ Si rilegga la prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, dove Kant fornisce una dovizia d'indizi circa una singolarità senza concetto, un quasi miracolo che presiede alla surrezione « fattizia » della scienza: «rivoluzione dovuta a un solo uomo»; «idea fortunata di un tentativo [...] che ebbe la fortuna di compiere [...] illuminato da un gran bagliore». La scienza è fatto puro, al di sotto del quale non c'è *nulla*.

di conoscenza alle sue condizioni di produzione (alla sua problematica, per esempio) in una maniera che ricorda molto il procedimento progressivo e costituente di Kant. Anche quando, per uscire dal «circolo» empirista che confronta all'infinito il soggetto all'oggetto, Althusser parla di «*meccanismo* dell'appropriazione cognitiva dell'oggetto reale per mezzo dell'oggetto di conoscenza» (LC, p. 53), non è poi così lontano dallo schematismo trascendentale, che aggira i problemi della garanzia e della «purezza» del vero, in favore della questione delle *strutture di funzionamento del concetto*. La teoria della produzione delle conoscenze è una sorta di schematismo pratico. La filosofia del concetto, abbozzata da Althusser, come già prima di lui da Cavaillès, assomiglia grandemente all'esibizione del campo strutturato del sapere come campo multi-trascendentale senza soggetto.

Se ora ci volgiamo verso il concetto di negatività, con tutto quello ch'esso comporta (causalità espressiva, interiorità spirituale dell'idea, libertà del per-sé, teleologia parusica del Concetto, ecc.), vedremo che la sua critica più radicale è stata condotta da Spinoza (critica della finalità, teoria dell'idea-oggetto, irriducibilità dell'illusione, ecc.). Il debito è in questo caso ammesso, riconosciuto, e non c'è bisogno d'insistervi.

La vera questione è alla fine sapere se esista compatibilità tra il kantismo del multiplo che crediamo di poter scorgere nell'epistemologia «regionale» di Althusser e lo spinozismo della causalità che regola i presupposti della sua epistemologia «generale». In altri termini, la questione è quella dell'*unità* del MD, e persino della sua pura e semplice *esistenza* come disciplina teorica distinta.

Perché non bisogna fraintendersi, Kant e Spinoza possono essere qui convocati nell'esatta misura in cui si *sopprima* quel che potrebbe a prima vista avvicinarli: soppresso il libro V dell'*Etica*, in cui si trova ripristinata, nell'amore intellettuale di Dio, una forma di co-appartenenza dell'uomo al fondamento ultimo; soppressa la seconda *Critica*, in cui la libertà si apre una via verso il trans-fenomenale. Resta da pensare la difficile giunzione tra un'epistemologia regionale, storica e regressiva, e una teoria globale dell'effetto di struttura. Althusser ovvero: per pensare Marx, Kant *in* Spinoza. Questa è la difficile figura allegorica da cui partire per decidere se, effettivamente, il materialismo dialettico (ri)comincia.

Jean-François Lyotard
Custos, quid noctis?*

Nel 1982, mentre avevo appena pubblicato Théorie du Sujet *nella totale pubblica indifferenza, al colmo dunque di un certo isolamento, fui invitato al seminario* «Le retrait du politique» *co-organizzato all'Ecole Normale Supérieure da Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard et Jean-Luc Nancy. Un'équipe eccezionale, che aveva deciso di porre fine, nella misura del possibile, al mio isolamento, malgrado le gravi divergenze che ci opponevano, e per la quale ho serbato una fedele riconoscenza. Nel 1983, a margine di questo seminario, Lyotard mi annuncia a bruciapelo, malgrado le serie scaramucce che ci avevano contrapposti in quanto colleghi all'Università di Parigi 8, che sta per pubblicare quello che definiva il suo (unico) «libro di filosofia», intitolato* Le Différend (Il Dissidio)*, chiedendomi di scriverne una recensione per «Le Monde». Accettai, lessi il libro, e, nello slancio, scrissi un articolo ben troppo lungo per poter essere pubblicato su un quotidiano. Da cui la sua pubblicazione sulla rivista «Critique».*

Un libro di filosofia

Negli ultimi anni i filosofi sono stati eclissati dalla loro stessa sovrabbondanza, attraverso il singolare fenomeno della loro sedicente «novità». Se tuttavia si prende la pena di leggerli, esercizio al quale probabilmente non sono destinati, i filosofi in questione non mostrano alcuna novità, se non nel senso della saggia massima di Don Leopoldo Augusto nello *Scarpino di Raso* di Claudel:

*/ Su Jean-François Lyotard, *Il dissidio*, trad. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

«Ma quale nuovo? Del nuovo, ma che sia continuazione legittima del nostro passato. Del nuovo, non dell'estraneo. Del nuovo, ancora un po', ma che sia esattamente somigliante al vecchio».

Jean-François dichiara d'aver scritto, con *Il Dissidio*, il proprio libro di filosofia. Ma allora, si tratta anche in questo caso di una novità del tutto identica a quel che la precede? Si direbbe che Lyotard intenda per «filosofia» qualcosa di eterogeneo rispetto a quel che ci viene servito dalle riviste illustrate. Che si tratti poi del suo libro di filosofia, al singolare, equivale inoltre a confessare, non senza rischi, che tutto quello cui prima dava forma di libro filosofia non fosse, ma piuttosto, evidentemente, intervento pre-filosofico, filosofema allo stato selvaggio.

Già lo stile mette il Lyotard del *Dissidio* in dissidio con il Lyotard precedente. Vi si riscontra una prosa proba e argomentata, che tesse caparbiamente la propria tela. Una volontà d'esaminare accuratamente le possibili obiezioni. Una trama tanto stringente quanto limpida. A differenza del *Prometeo* di Gide, Lyotard non fa ricorso, per far accettare il proprio intervento e calmare il pubblico, né a polvere negli occhi, né a fumogeni, né a fotografie pornografiche. Accetta il conflitto filosofico a mani nude.

I riferimenti essenziali di Lyotard rimontano al Diluvio – a prima dell'arca salvifica dei Noé prosivendoli, a prima dei procacciatori di saggi: Protagora, Gorgia, Platone, Antistene, Aristotele, quattro paragrafi su Kant, Hegel... Tutti personaggi degni di rispetto trattati ogni volta a dovere, attraverso soluzioni di punteggiatura e di trascrizione la cui novità non manca di stupire, e la cui rettitudine, articolata all'intento assolutamente moderno, fa cappottare le normali convinzioni accademiche.

Lyotard stesso dichiara che le sue tre fonti sono il Kant della terza *Critica*, il secondo Wittgenstein (quello delle *Ricerche*) e l'ultimo Heidegger. Al primo prende in prestito la dottrina critica sui multipli campi del giudizio, l'impossibilità del tutto, la sintassi dell'imperativo e la funzione del sentimento come giustiziere; al secondo, l'analitica del linguaggio; al terzo, la figura reiterata dell'Essere. *Il Dissidio* contiene infatti una tassonomia dei generi discorsivi e della loro incommensurabilità, un'etica, una politica e un'ontologia. A conferma del fatto che, come annunciato da Lyotard si tratta effettivamente di un libro di filosofia.

Convochiamo tuttavia tale annuncio dinanzi al tribunale concettuale istituito dal libro stesso. Vi si legge infatti che: «La posta in gioco del discorso filosofico è una regola (o una serie di regole) da

ricercare senza che sia possibile conformare il discorso a questa regola prima di averla trovata» (p. 128). Ma allora, *Il Dissidio* rientra nel genere filosofico? O è un libro autonomo, nel senso che contiene la sua stessa definizione?

Si affronterà prima di tutto il problema di vedere se la prescrizione di dover ricercare una regola funzioni a sua volta da regola, rendendo dunque possibile in qualche misura, anche a dispetto delle conclusioni finali, conformare il discorso al proprio genere. Felicitiamo innanzitutto Lyotard del fatto di prendere estremamente sul serio questo tipo d'argomento «sofistico». Lyotard ricusa infatti la tentazione (moderna, postmoderna) che considera vana l'istruzione della prova. Lyotard ripudia lo stile saggistico. Come è confermato dall'uso nuovo e convincente dei «paradossi» di Protagora e Antistene. Come Platone, secondo il motto di Pascal, prepara al cristianesimo, lo scetticismo, dice Lyotard, prepara alla critica. Ragion per cui si refuterà la refutazione, affermando quanto segue: il fatto che il discorso filosofico sia alla ricerca della propria regola non vale come regola per quest'ultimo, poiché «ricerca» significa solo che il tipo di concatenazione delle frasi non è né fissato d'anticipo né subordinato al risultato.

L'incertezza in quanto alla regola si traduce nella molteplicità, letteralmente s-regolata, delle procedure di concatenazione. Nel libro di Lyotard si troverà sia l'argomentazione che rinvia al genere logico che l'esegesi di un nome («Auschwitz»), l'inserto testuale (gli autori), la chiamata in causa di un destinatario («affermate questo... allora...»), la definizione dei concetti e del loro genere, e la messa in *impasse*. E altre tecniche ancora. In questo senso il libro è interamente fatto di passaggi, è una traiettoria interrotta da cui non deriva nessun tutto: «Cos'altro facciamo, qui, se non navigare tra le isole per poter dichiarare paradossalmente che i loro regimi o il loro generi sono incommensurabili?» (p. 72).

Questo libro è filosofico in quanto archi-pelagico. La regola di navigazione di cui la navigazione permette la cartografia altra non è che quella del dissidio, cioè quella di una molteplicità che nessun genere può sussumere in una regola. La filosofia stabilisce così che la sua sola regola è rispettare ciò che nessuna regola rende commensurabile. Rispetto che si riferisce dunque al puro «c'è». Il Male è filosoficamente definibile: «Per male intendo, e non potrebbe essere altrimenti, l'interdizione di frasi possibili a ogni istante, una sfida rivolta all'occorrenza, il dispregio dell'essere» (p. 204). Il termine ultimo del libro sarà quindi: Il «c'è» è invincibile.

Si può, e si deve, testimoniare contro l'interdizione, per l'occorrenza.

Ma per pervenirci, a questo termine ultimo, occorre navigare fin lì.

Un'atomistica linguistica

Rimonta ormai a un bel po' di tempo fa il motto di un eroe di Samuel Beckett secondo il quale: «ciò che accade, sono le parole». Tale è anche il punto di partenza di Lyotard: designare come «frase» «ciò che accade». Lyotard si colloca in quel che definisce lui stesso «la svolta linguistica» delle filosofie occidentali. Ma ovviamente l'attualità storica non è altro che un'opportunità. Non ha valore di legittimazione. La regola filosofica di cui Lyotard è alla ricerca non è la conformità con lo spirito dell'epoca. Per poter stabilire l'impossibilità di rimontare al di là delle frasi si rende necessaria una concatenazione argomentativa. Lyotard ritrova allora, criticandola e sviandola, la procedura cartesiana dell'evidenza. Quel che resiste assolutamente al dubbio radicale non è il «penso» cartesiano ma il «c'è stata la frase: dubito». Ogni resistenza a lasciarsi convincere che una tal frase sia stata, non è altro, nel momento stesso in cui si produce, che una frase. Là dove Descartes pensa di stabilire il soggetto dell'enunciazione come garante esistenziale ultimo dell'enunciato, Lyotard si limita a constatare questo: l'enunciato ha avuto luogo. Quel che esiste non è dunque l'Io penso soggiacente all'Io parlo, ma inversamente è l'Io (dell'Io parlo) a essere un'inferenza (un'istanza, quella del destinatore) dell'esistente-frase, o, più esattamente, dell'evento-frase.

L'unità centrale dell'Io si trova dunque evacuata. Non esiste la ragione, dal momento che quel che esiste è dell'ordine dell'evento-frase (e non della sua garanzia unitaria soggiacente), della sottrazione all'evidenza per la quale vi sono delle frasi, e non a sua volta una frase. Quel che è dunque inaugurale è una sorta di atomistica linguistica, in cui niente è anteriore alla molteplicità delle occorrenze di frasi, né il soggetto, come si è visto, né il mondo, poiché il mondo altro non è che un sistema di nomi propri. «Frase» designa allora l'Uno del multiplo, l'atomo del senso inteso come evento.

Comincia allora un'analitica austera, di cui mi limiterò a descrivere l'ossatura. Che la frase sia l'Uno assoluto implica immediatamente il molteplice, tanto simultaneamente che diacronicamente.

Sul piano simultaneo l'Uno della frase si suddivide in quattro istanze: «una frase presenta ciò di cui si tratta, il caso in questione, *ta pragmata*, che è in effetti il suo referente; ciò che di un tal caso viene significato, il senso, *der Sinn*; ciò a cui o verso cui si la significazione di un tal caso si indirizza, il destinatario; ciò da parte del quale, o in nome del quale, avviene tale significazione del caso, il destinatore» (p. 31). Il piano della ricerca impone quindi che ci si occupi della presentazione stessa (capitolo sul referente, ciò che è presentato, poi sulla presentazione); del senso (critica della dottrina speculativo-dialettica del senso nel capitolo sul risultato); e della coppia destinatore/destinatario (capitolo sull'obbligo).

Sul piano della successione: l'assioma fondamentale consiste nel sostenere che, una volta che una frase ha luogo, bisogna proseguire. Il silenzio stesso è una frase, concatenata alla precedente. E, ovviamente, non esiste né frase originaria (salvo nelle narrazioni originarie) né frase ultima (salvo nella forma di un'angoscia dell'abisso). È questo un punto tanto semplice quanto cruciale: «Che non vi sia frase è impossibile, che vi sia *E una frase* è necessario. Bisogna concatenare. Questo non è un obbligo, un *Sollen*, ma una necessità, un *Müssen*» (p. 93).

Ma non meno necessario è il fatto che la modalità stessa della concatenazione sia, invece, contingente: «Concatenare è necessario, come concatenare non lo è» (*ibid.*). La ricerca esige allora che ci si occupi della concatenazione delle frasi. Ora, tale compito è a sua volta duplice: «Occorre distinguere [...] le regole di formazione e di concatenamento che determinano il regime di una frase, e i modi di concatenamento che appartengono ai generi di discorso» (p. 174).

Lo studio dei regimi di frasi è in un certo senso sintattico. La disposizione interna delle quattro istanze dell'Uno di una frase varia a seconda che la frase sia cognitiva, prescrittiva, esclamativa, ecc. Lo studio dei generi di discorso è invece strategico, poiché un genere di discorso unifica le frasi in vista di un successo. O ancora: il regime di una frase determina un certo modo di presentazione dell'universo, e tali modi sono eterogenei. Un genere è determinato dal proprio intento: «un genere di discorso imprime a una molteplicità di frasi eterogenee una finalità unica attraverso concatenamenti volti a procurare il successo che è proprio di questo genere» (p. 65). Tali intenti sono a loro volta eterogenei. Vi è dunque una doppia molteplicità qualitativa, quella dei regimi, che è intrinseca, poiché riguarda la sintassi della presentazione, e quella dei

generi, la quale, unificando a partire da una data finalità una serie di eterogenei intrinseci, organizza una vera e propria guerra a partire dalla questione «come proseguire?». Poiché la contingenza del «come proseguire?», unita alla necessità di proseguire comunque, rivela il molteplice dei generi come conflitto intorno a ogni occorrenza di frase.

Ebbene, la guerra dei generi fonda allora l'onnipresenza della politica. Lyotard fornisce infatti una definizione intra-sistemica della politica: «La politica è la minaccia del dissidio. Non è un genere, ma la molteplicità dei generi, la diversità dei fini, e la questione del concatenamento per eccellenza. Essa sprofonda nella vacuità in cui "accade che..." [La politica] coincide con l'essere che non è» (p. 176).

Lyotard, come si vede, non si preoccupa affatto di giustificare la politica attraverso la sociologia, o l'economia. La politica non si fonda sull'essere-essente (le diverse figure del legame comunitario), poiché essa è immersa in una beanza nella quale è al tempo stesso consigliato e sconsigliato di proseguire. L'essere della politica consiste nel nominare l'essere-che-non-è, il rischio e la sospensione ove volteggia la polemica dei generi.

Voltando le spalle alla moderna antropologizzazione della politica, così come alla sua economicizzazione post-moderna, Lyotard propone direttamente un concetto di politica la cui iscrizione discorsiva e trans-genere è, e non può non essere, ontologica.

Un'ontologia

L'ontologia de Lyotard non è un'autonìmia, non appartiene cioè al genere di discorso ontologico quale lo stesso Lyotard lo definisce «genere la cui regola di concatenamento è che la seconda frase debba presentare la presentazione contenuta nella prima» (p. 106). Si riconoscerà l'allusione a Hegel, all'inizio della *Logica*, il Nulla che presenta la presentazione dell'Essere e il divenire che presenta la dissoluzione presentativa.

Lyotard non è certo hegeliano, o quanto meno non è in conformità con l'Hegel che figura in Lyotard stesso sotto la rubrica del risultato e del genere speculativo. Quel si dice dell'essere non mira a presentare la presentazione, ma piuttosto a nominare l'impresentabile. Non vi è dunque discorso sull'essere, ma un'aforistica spiazzata, inclusa tra le traiettorie archi-pelagiche.

Ecco gli aforismi dell'essere:

– La necessità che ci sia *E una frase* non è logica (domanda *come?*) ma ontologica (domanda *che cosa?*) (p. 93).
– C'è *C'è* (p. 102).
– L'occorrenza, la frase, come *che cosa*, che accade, non rientra affatto nel problema del tempo bensì in quello dell'essere/non essere (*ibid.*).
– *È* non significa nulla, designerebbe l'occorrenza «prima» della significazione (del contenuto) dell'occorrenza [...]. *È* sarebbe piuttosto *Accade?* (*Arrive-t-il?*) (dove l'*il* francese indica un posto vuoto da occupare da parte di un referente (p. 107).

E ora gli aforismi del non-essere:

– Aggiunta mediante una *e*, una frase, sorta dal nulla, si concatena alla precedente. La paratassi connota così l'abisso di non-essere che si spalanca tra le frasi, e insiste sulla sorpresa che qualcosa cominci quando ciò che è detto è detto (p. 92).
– Ciò che non è presentato non è. La presentazione che una frase comporta non è presentata, non è. Ovvero: l'essere non è. Si può dire: una presentazione comportata quando è presentata è una presentazione non-comportata ma situata. O: l'essere preso come ente è il non-essere (p. 106).
– È per questo che c'è bisogno della negazione per presentare la presentazione comportata. Essa è presentabile solo come ente, cioè non-essere. Ed è appunto questo che vuol dire la parola *Lethe* (*ibid.*).
– I generi di discorso sono dei modi dell'oblio del nulla o dell'occorrenza, essi colmano il vuoto tra le frasi. Eppure è questo «nulla» che apre la possibilità delle finalità proprie dei generi (p. 175).

Detto altrimenti: se non ci sono altro che frasi, allora il non-essere circonda l'essere. Dico «circonda» per intendere una tripla accezione del non-essere.

In primo luogo, nella misura in cui ogni frase presenta un universo (secondo le quattro istanze del proprio Uno), essa non può presentare una tale presentazione, che è presentabile solo in una «seconda» frase, e quindi che, rigorosamente parlando, al momento dell'occorrenza in quanto tale, non è (poiché ciò che è, è la presentazione comportata dalla presentazione).

In secondo luogo, l'essere stesso non è, poiché non ha occorrenza in nessuna frase. L'essere non ha identità presentabile, frasabile, oppure: «l'essere non è l'essere, ma dei *C'è*» (p. 176).

In terzo luogo, il niente «borda» ogni occorrenza della frase,

abisso in cui si gioca la questione: «come concatenare?», abisso ricoperto, riempito, ma mai annullato, dal genere di discorso in cui la contingenza del modo di concatenamento si presenta a posteriori come una necessità.

Il «C'è» di una frase non è, in quanto infrasabile dalla frase stessa. La custodia polemica della filosofia tenta di preservare l'occorrenza, l'«Accade?», quindi di preservare, contro la pretenzione unitaria di un genere, l'accerchiamento del «c'è» dalla triplicità del non-essere. La filosofia mantiene l'agitazione vigile intorno alla vulnerabilità del non essere ove si dà l'occorrenza. Il filosofo è il guardiano disarmato del non-essere.

Chi sono i nemici del filosofo? In filosofia (ma bisognerebbe parlare di non-filosofia interna alla filosofia), il genere speculativo (hegeliano), il quale pretende di dissolvere il non-essere dell'essere nella figura del risultato, esplicitare il «c'è», presentare la presentazione, ostentare, e dunque rinnegare, l'occorrenza. In politica, il nemico sarà invece la pregnanza del genere narrativo, che narra l'origine e la destinazione, facendo «come se l'occorrenza, con la sua potenza di dissidi, potesse compiersi, come se ci fosse un'ultima parola» (p. 190).

La politica narrativa al suo apogeo altro non è che il nazismo (il mito ariano). Politica che vuole la morte dell'occorrenza stessa, ed è per questo che vuole la morte dell'ebreo, poiché l'idioma ebraico è giustamente l'idioma per eccellenza sotto il segno dell'«Accade?».

Da guerriero astuto, Lyotard fa sì che il genere speculativo e la politica narrativa si battano tra di loro, mostrando come questi due grandi nemici finiscano per annullarsi l'uno con l'altro. Di quale risultato possibile Auschwitz è infatti il segno? Che cosa l'odissea dello Spirito assoluto può ben trovare da «superare» in Auschwitz? Il silenzio in cui si frasa il nazismo deriva dal fatto che, se è vero che quest'ultimo è stato abbattuto, come un cane, non è stato però refutato, e non lo sarà mai, dunque non sarà mai superato, non produrrà mai un risultato. Rispetto ai massacri nazisti, ciò che permette di concatenare, è un sentimento, non una frase, né un concetto. Manca qualsiasi frase speculativa. Solo il sentimento segnala che una frase non ha avuto luogo, e dunque che un torto, forse un torto assoluto, è stato commesso. Il sentimento nel quale si annuncia una frase infrasabile è procacciatore di giustizia, non sul terreno del semplice danno subito, ma su quello essenziale di un torto.

Che cos'è un torto? Lo si distinguerà dal danno, che si può reclamare, in un idioma comune, e che dà luogo a una controversia per la quale esiste un'autorità abilitata da entrambi le parti in causa, e che decide sulle frasi. Il torto rinvia al dissidio, mentre il danno alla controversia: non esiste un'autorità arbitrale riconosciuta, ma una completa eterogeneità dei generi, e una volontà d'entrambi d'essere egemonici. Il torto non è frasabile nel genere di discorso in cui dovrebbe essere riconosciuto. L'ebreo non è udibile per un SS. L'operaio non ha nessun luogo in cui far riconoscere che la sua forza-lavoro non è una merce.

La volontà egemonica di un genere di discorso pretende per definizione di sapere che cosa è l'essere in qualsiasi occorrenza. Tale volontà ha per postulato che l'esser-nulla è. Ora, giustamente (accerchiamento dell'essere da parte del non-essere) «non si sa mai che cosa l'*Ereignis* è. Frase in quale idioma? Di quale regime? Il torto sta sempre nell'anticiparlo, in altre parole nell'interdirlo» (p. 114).

Prodotto di una riduzione al silenzio, il torto s'annuncia attraverso un sentimento: una frase dovrebbe aver luogo. L'ontologia ordina al filosofo di testimoniare dal punto di vista del sentimento, nell'accettazione del non-sapere dell'essere del «c'è».

Capitalismo, marxismo, politica deliberativa

Il marxismo non è forse il discorso che pretende che il proprio genere – la sua riuscita – stia nel dar voce al torto? Non è forse la parola eterogenea delle vittime del Capitale? Cosa pensa Lyotard oggi del marxismo?

A prima vista il marxismo potrebbe non sembrare altro che una nefasta promiscuità tra la «filosofia» speculativa (in quanto, secondo i termini di Lyotard, «prigioniero del risultato», p. 198) e una politica narrativa («purezza» del proletariato, mito della riconciliazione finale). La storia illustra, ahimé anche troppo abbondantemente, come un certo marxismo si consacri effettivamente a interdire l'occorrenza, alimentandosi dell'amore per le strutture e dell'odio per l'evento.

Ma le cose sono più complesse. Lyotard non si aggrega all'accozzaglia degli antimarxisti volgari. Pensa invece che «il marxismo non ha finito il suo compito come sentimento del dissidio» (p. 215). Come inscrive Lyotard dunque questa non-fine, in cui la discorsività deve cedere il passo al sentimento?

Innanzitutto attraverso l'analitica del capitale, inclusa in quella che Lyotard definisce «l'egemonia del genere economico», e della quale fornisce una descrizione compatta e convincente. Egli ha senz'altro ragione d'affermare, contro ogni metafisica del produttore e del lavoro, che l'essenza del discorso economico sia l'annullazione del tempo nella figura anticipante dello scambio: «La frase economica di cessione non attende la frase di saldo (controcessione), la presuppone» (p. 217). Il genere economico (il capitale) organizza l'indifferenza al "C'è", al carattere puntuale dell'eterogeneo, poiché tutto ciò che avviene ha la propria ragion d'essere in un futuro saldo contabile a somma zero. Il genere economico «mette da parte l'occorrenza, l'avvenimento, la meraviglia, l'attesa di una comunità di sentimenti» (p. 223).

È, per definizione, sotto l'egemonia del genere economico che nulla ha avuto luogo se non il luogo.

Ma allora, se pur impedisce di fare cose mirabolanti, si ammetterà almeno che un tal genere – che ha il merito di ricusare le narrazioni sull'origine – ingaggi una politica «pluralista» e protegga le nostre libertà? Tale è, come è noto, la tesi comune, e persino, se si guarda ai fatti, la tesi quasi universale: la legge di mercato e la tirannia del valore di scambio non sono certo degne d'ammirazione, ma la politica parlamentare, da esse indissociabile, è la meno peggio tra tutte.

Lyotard non parla esplicitamente né di pluralismo né di parlamenti né di libertà civili. Il democraticismo non è un suo valore assiale. La via da lui intrapresa consiste nel riunire le determinazioni della politica moderna sotto il concetto unico di *forma deliberativa della politica*, forma la cui origine è greca, e la cui particolarità consiste nel lasciar vuoto il centro della politica, nel desostanzializzare la frase del potere. In questo senso, sì, è possibile affermare che «il deliberativo è una concatenazione di generi, e ciò basta a far sorgere in esso l'occorrenza e i dissidi» (p. 189).

Solo che, ecco a questo punto una dimostrazione capitale: non solo la forma deliberativa della politica non è omogenea al capitalismo, ma gli è d'ostacolo. Citiamo integralmente il passaggio in questione, a uso di chi fosse tentato d'immaginarsi un Lyotard in corso d'adesione – per via, come sempre, di democraticismo – all'ordine economico-politico dell'Occidente:

Così il genere economico del capitale non esige in alcun modo la concatenazione politica deliberativa, la quale ammette l'eterogeneità dei generi

di discorso. È vero il contrario; ne esige la soppressione. La tollera solo nella misura in cui il legame sociale non è (ancora) interamente assimilato alla sola frase economica (cessione e contro-cessione). Se si presenterà un giorno il caso, l'istituzione politica sarà superflua, come lo sono già le narrazioni e le tradizioni popolari. Ora, in mancanza della concatenazione deliberativa in cui la molteplicità dei generi e dei loro rispettivi fini può esprimersi in via di principio, come potrebbe reggersi l'Idea di un'umanità non padrona dei «suoi» fini (illusione metafisica) ma sensibile ai fini eterogenei che i diversi generi di discorso, conosciuti e sconosciuti, implicano, e capace di perseguirli nella misura del possibile? E, senza questa Idea, come potrebbe essere possibile una storia universale dell'umanità? (p. 223).

È dunque ancora e sempre contro il capitale, in nome del dissidio, di cui il marxismo informa il sentimento, che si tratta di salvare l'idea di un'umanità avviata sulle vie del molteplice.

La politica deliberativa resta per Lyotard un ideale polemico. Essa non è sorretta, ma minacciata di morte, dalla «libertà» inerente al genere economico. La filosofia non ha cessato d'esser militante. E la speranza è fondata, poiché il dissidio rinasce senza fine, poiché «*L'Accade* è invincibile, impermeabile a ogni volontà di guadagnare tempo» (p. 227).

Sette puntualizzazioni

1. Le metafore che presentano il tema del dissidio nel libro di Lyotard sono di natura giuridica: controversia, danno, torto, vittima, tribunale... Quale presupposto (kantiano?) si dissimula dietro un tale apparato? A partire dal momento in cui si definisce critica, la filosofia è quindi costretta a frasarsi in termini prossimi a quelli del diritto?

Partirò dal postulato che esistono due specie di procedure filosofiche, due maniere d'essere fedeli all'ingiunzione di dover ricercare la propria regola senza conoscerla anticipatamente: quella a paradigma giuridico e quella a paradigma matematico. Mentre tralascio provvisoriamente la questione del genere speculativo.

Lyotard fa dunque parte del più vasto movimento di ritorno al diritto? Ai Diritti dell'Uomo? E ciò malgrado il fatto che dichiari lui stesso l'espressione «diritti dell'uomo» inappropriata per entrambi i termini implicati, e che proponga di sostituirla con quella di «autorità dell'infinito» (p. 51).

Non si potrebbe formulare meglio il problema. Ma, all'infuori del paradigma matematico, «infinito» è un significante erratico. Quanto al diritto, esso si regge letteralmente sulla detestazione dell'infinitezza.

2. Direi poi: la pesantezza della metafora giuridica si estende alla definizione lyotardiana della conoscenza (delle frasi del genere giuridico). Tutto si gioca per Lyotard nella questione del referente, un po' come per i giudici, specie nel diritto inglese, che cercano di stabilire in maniera precisa a quale fatto assegnare gli enunciati delle parti in causa. È facendo ricorso al criterio referenziale («reale») che Lyotard distingue il genere cognitivo dal genere puramente logico: «Il problema cognitivo consiste nel sapere se la connessione dei segni con i quali si ha a che fare (l'espressione che è uno dei casi ai quali si applicano le condizioni di verità) rende possibile che dei referenti reali corrispondano a questa espressione» (p. 75).

Le frasi matematiche da sole – ma, a mio avviso, tutte le frasi la cui posta in gioco sia la verità – falsificano una tale definizione del cognitivo. Il che significa che il «C'è» del pensiero matematico non si governa a partire da alcuna procedura che stabilisca un referente reale. E tuttavia questo non significa che si sia ricondotti alla pura «verità possibile» della forma logica. L'epistemologia di Lyotard resta critica (giuridica). Non ha la stessa radicalità della sua ontologia. Non si orienta a partire dal giusto paradigma.

3. In questo libro il paradigma matematico subisce un torto, allorché lo si riduce al genere logico, sulla scia di Frege, di Russel e di Wittgenstein. Per quanto mi riguarda postulo invece che il genere matematico è certamente irriducibile al genere logico, intendendo quest'ultimo nel senso che «se una proposizione è necessaria, non ha senso» (p. 75). Si riconoscono qui un certo numero di leggerezze, ricorrenti, che possono essere attribuite a Wittgenstein. È evidente che le proposizioni matematiche hanno un senso, così com'è evidente la loro necessità. Il tentativo di non vedervi altro che giochi di parole, al tempo stesso regolati e liberi, lascia il tempo che trova, e non è mai stato altro, del resto, che una provocazione inconsistente.

Mi piacerebbe frasare il sentimento che m'ispira il torto fatto alla matematica dall'egemonia presunta del genere logico. Mi contenterò di affermare che, per me, un po' come per Albert Laut-

man[1], la matematica e la sua storia sono la scienza dell'essere in quanto essere, cioè dell'essere in quanto non è, la scienza della presentazione im-presentabile. E un giorno lo dimostrerò.

4. Ne discende che la tesi esposta nel libro secondo la quale la frase è l'occorrenza dell'Uno – o il suo nome appropriato – non sembra del tutto fondata. La critica del genere speculativo, esclusivamente incentrata sul tema del risultato, non coglie l'essenza del discorso dialettico, che risiede nel primato non aritmetico del Due sull'Uno, e sulla logica della scissione come forma dell'occorrenza stessa. Si sarebbe tentati di ricondurlo al paradigma matematico, a partire dal momento in cui la sua necessità propria è quella di nominare e far coesistere l'essere puro come scissione esistenziale tra il niente e il nome – per esempio: «l'insieme (nome) vuoto (niente) esiste».

O, altro esempio: nell'autentica conoscenza non esiste un caso, ma un duplice. Proprio ciò che l'approccio giuridico, che si fonda sul singolo caso, impedisce di vedere.

5. Che l'occorrenza possa essere Due permette di rispondere altrimenti rispetto a quanto non faccia Lyotard (che risponde negativamente) alla domanda che lui stesso si pone: «Ci sono forse dei generi forti e dei generi deboli?» (p. 198). Dal punto di vista della politica o della filosofia, che non sono propriamente dei generi, l'occorrenza, che può essere colta nel Due che la informa, è qualificabile secondo la forza di cui si mostra capace nello sregolare il genere egemonico che si sforza di contarla per Una. Per la politica, e la filosofia, proprio perché la loro vocazione è la custodia dell'occorrenza e il vigilare sull'apertura dell'«Accade?», non c'è uguaglianza tra le occorrenze. Ecco quindi un seria ragione di dissidio con *Il Dissidio*. Io postulo che ciò che un evento distrugge del genere in cui è frasato (da cui la necessità che sia due, al tempo stesso inscritto e e-scritto), misuri la potenza della scissione, la singolarità dell'occorrenza. «Ciò che distrugge» significa: il disfunzionamento della capacità del genere a contare il Due per Uno, d'anticipare il saldo della scissione generica.

6. Da qui inoltre il fatto che la polemica di Lyotard contro il soggetto (hegeliano), il *Selbst*, il sé, di cui la storia moderna istituisce

1/ Cfr. A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques*, 10/18, Paris 1977.

la fissione, è incompleta. Essa riguarda unicamente il soggetto della speculazione, il *telos* del risultato, l'interiorità totalizzante. Ma «soggetto» designa oggi tutt'altro. Per dirla in poche parole: un soggetto, cioè un processo-soggetto, è ciò che mantiene lo scarto del Due dell'occorrenza, ciò che insiste nell'intervallo tra gli eventi. Un soggetto è deducibile a partire da qualsiasi disfunzionamento del conto-per-Uno dell'evento. Un soggetto siffatto non reclama nessun tutto, non ha bisogno del linguaggio (come essere) per essere. Lyotard esclude a ragione l'idea che ci sia: il linguaggio. Ma anche Lacan lo esclude, visto che per lui ciò che ek-siste non è il linguaggio, ma la lingua, non-tutta. E, per quanto mi riguarda, nemmeno la storia esiste, ma solo la storicità, dove la duplicità degli eventi fa sintomo di un soggetto svanito.

7. Di conseguenza, a partire dal XIX secolo, si può definire proletariato la serie degli eventi singolari che la politica identifica come eterogenei al capitale. Si obbietterà che non c'è ragione di conservare un tale termine, «proletariato». Rispondo allora che non c'è neppure ragione di pensare ch'esso non abbia una sua ragion d'essere. La verità è la seguente: è a torto che si considera «proletariato» come un nome giuridico-storico, come soggetto storicamente responsabile. Ma proletariato è un concetto matematico-politico, lo è sempre stato, almeno nella misura in cui rinviava a una serie di procedure effettive. Il suo soggetto è quello dell'intervallo e dell'eccesso, in una storia che in-esiste, e quello di una dispersione archipelagica de-generata. Se è il nome che vi imbarazza, prendete allora quello di capacità politica, comunista, o eterogenea, o della non-dominazione, tutto quello che volete: si tratterà sempre di porre strategicamente, qui e ora, in un discorso senza generi, ciò che ci viene ingiunto da un sentimento di fedeltà a una sequenza evenemenziale. La politica consiste sempre nello scoprire che la fedeltà è il contrario della ripetizione.

Sarà ormai chiaro che il mio dissidio con *Il Dissidio* si situa nel punto preciso in cui credo di poter dire che, se a mio avviso Jean-François Lyotard, in quanto filosofo, fissa esageratamente lo sguardo sul deserto di sabbia del molteplice, occorre però riconoscere che «l'ombra d'un grande uccello gli passa sulla faccia»[2].

2/ Allusione a un verso dell'*Anabasi* di Saint John Perse, N.d.T.

Françoise Proust
Il tono della storia*

All'inizio degli anni Novanta avevo elaborato il progetto di tenere una rubrica permanente sulla rivista «Les Temps Modernes», consacrata appunto alle pubblicazioni filosofiche contemporanee che fossero ai miei occhi più innovatrici e importanti. La cosa durò solo il tempo di redigere tre o quattro articoli. Tra cui quello su Françoise Proust, che mi stava particolarmente a cuore. Il suo pensiero della resistenza si nutriva delle prove che lei stessa si trovava ad affrontare, prima tra tutte la malattia che finì per sopraffarla, ma che lei inscriveva in una sorta di tempo astratto del tutto originale, la cui fonte, per me fatto curioso, era la costante meditazione di Kant. Condividevamo entrambi la convinzione che la chiave della storia non stesse tanto nella continuità delle strutture quanto nell'intervallo evenemenziale delle discontinuità. La sua scomparsa ha privato noi tutti di un pensiero nuovo e in pieno sviluppo.

Indubbiamente il libro presenta a sua volta un tono singolare. Al tono, alla tonalità della storia quali Françoise Proust, sulla scorta di Kant, ce li restituisce, si aggiunge poi nelle scrittura una sorta di vivacità metaforica, compatibile però con una sorta di *gravità* insistente.

Commentando il sublime nei termini d'irruzione di un insensibile nel cuore stesso del sensibile, Françoise Proust descrive «il movimento per via del quale la natura si vede trascinata in una sorta di spostamento immobile [...], movimento per via del quale

*/ A proposito di Françoise Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991.

un dato si trova violentato, sollevato, esploso da un elemento indeterminato, che non appare e che eppure è forza efficiente, potenza irresistibile, libertà». Si apprezzerà la maniera nella quale la prosa di Françoise Proust rende giustizia al sublime: vi è in questo libro qualcosa di trascinante, il suo movimento è percettibile.

Ma lo è anche il paradosso di una certa immobilità, di un'asprezza che fa avvenire l'insensibile in quel che potrebbe presentarsi come un pathos. Perché il trasporto è interrotto dalla secchezza delle formule, dalle tesi azzardate, che si tengono in equilibrio sul rigore accidentato dell'analisi, come fossero sulla cresta di un'onda di pensiero.

Si prenda ad esempio questa decisa definizione della storia: «La storia è la collezione, o la ricollezione, delle esperienze sublimi di libertà».

Tutto è detto, o quasi: che la storia non è, e non può essere, la gravità di lungo corso delle strutture e delle leggi. E che la libertà non è una facoltà, una disposizione, un niente albergato in seno all'essere, ma sempre la singolarità di un'esperienza.

Ciò che merita il nome di «storia» rientra nella figura dell'evento, e non in quella della totalità razionale. La storia si costituisce nell'imposizione di una discontinuità. E consegnando l'unicità aleatoria di un soggetto. In questo nodo tra l'insorgenza evenemenziale, il battito discontinuo e il soggetto libero in quanto avvento singolare, Françoise Proust cerca di stabilire come, e a partire da quali condizioni, possiamo esserci presi, vale a dire, in ogni caso, *sor-presi*.

E del resto, che cosa *comincia*, come comincia una «cosa» come l'essere-liberi nella (o grazie alla) storia? Scrive Françoise Proust: «Cominciare è un atto dichiarativo: "io comincio!". Non enuncia né l'oggetto né il modo operativo. La decisione non precede l'azione. Osare, uscire (dal recinto, dalla serie) rompere (con il corso della natura), cominciare». Il fatto di rinviare il cominciamento alla questione della dichiarazione contiene una grande forza politica. Non posso che approvare il fatto che Françoise Proust faccia della dichiarazione, dell'osare-dichiarare, in cui decisione e azioni sono indistinguibili, il principio di ogni rottura storica. La politica «storica» così concepita non ha nessun protocollo operatorio, non è transitiva all'oggetto e alle leggi che regolano la conoscenza. Dippiù: essa esige una de-posizione dell'oggetto, dell'oggettività. La forza di una simile convinzione risiede nello strappare la decisione politica a ogni dialettica del soggettivo e dell'oggettivo. No, non

si tratta di far agire una coscienza di quel che esiste, di mutare la necessità in libertà attraverso la riflessione e l'azione. Nessun passaggio dall'in-sé al per-sé. Il cominciamento, sottoposto a ingiunzione evenemenziale, è pura dichiarazione. Su questo Françoise Proust concorda con – *horresco referens*! – Mao, per il quale la massima della politica, indipendente dai gravami dei «rapporti di forza» e della loro prudente interiorizzazione, era, secondo l'espressione famosa, «osare la lotta».

Non vi è alcun dubbio che tutta questa visione della storia resti sospesa al concetto d'evento, il quale, secondo il lessico mutuato da Kant, è in reciprocità con il sublime.

Che dire del sublime? Le massime di Françoise Proust sono di una limpidità grave: «Il sublime è quel qualcosa che *nella* cosa decosifica la cosa». O ancora: «Il sublime è l'inapparente nell'apparire, il punto d'invisibile nel visibile».

Si converrà infatti che l'evento, se non è un puro «fatto», se non è prigioniero della legislazione oggettivante, deve apparire per derogazione alla legge dell'apparire. L'evento è infatti ciò che appare allorché l'apparire non è in principio disposto ad accogliere una tale apparizione. È dunque legittimo affermare che la visibilità dell'evento è indiscernibile dalla sua invisibilità, perché inappropriata alle leggi della visibilità.

Si noterà tuttavia che l'insistenza con la quale Françoise Proust sottolinea che l'inapparente è *nell'*apparire, che la non-cosa è interna alla cosa, che l'invisibile è un punto del visibile, lascia aperta la possibilità che l'evento ci sveli il *fondo*, o il reale, dell'apparire, della cosa o del visibile. O la possibilità che l'evento sia la defezione di un certo *legame* all'oggetto, attraverso il quale ci viene reso visibile il suo essere in-apparente. Per questo, per canto mio, preferisco parlare dell'evento come di un *supplemento*. Certo, occorre conservare l'idea di uno slegamento, di una deposizione d'ogni figura legata all'oggettività. Ma non nel senso in cui ci troveremmo dinanzi alla prova di un *inverso* della visibilità ordinaria, dell'apparire normale. E ancor meno nel senso di un trovarsi dinanzi a un suo essere, come se l'inapparente fosse il «cuore» dell'apparire. Solamente nel senso in cui, in modo assolutamente casuale, si dà dell'oltre-visibile, un indiscernibile tra il visibile e l'in-visibile, che sopravviene nella situazione «oggettiva», e rispetto alle leggi dell'oggettività, come un eccesso incalcolabile, al contempo distinto, soprannumerario, ed evanescente.

Bisogna comunque ammettere che è proprio in questo senso

che vanno le immagini sulle quali si chiude il libro di Françoise Proust. Con questo bel passo:

> La storia non è solare (diurna) ma stellare (notturna). Gli eventi brillano nel cielo stellato della storia. Puri bagliori luminosi, sempre già trascorsi, sempre già svaniti, e non rivivono se non quando la storia si sveglia dal proprio sogno dogmatico. Allora scintillano e s'illuminano, emettono qualche nota per indicare che nuovi cominciamenti e aurore sono sempre possibili, e che la storia veglia su di loro.

Distinguerò qui quattro temi con i quali mi sento profondamente in sintonia.

a) Il tema stellare mi fa pensare a Mallarmé, pensatore capitale del «sorgere» puro, dell'indecidibilità dell'evento. Anch'egli, in eccezione rispetto alla cupa ipotesi secondo la quale nulla avrebbe avuto luogo se non il luogo stesso, inscrive, su «una superficie vacante e superiore», eccezione riservata al tempo empirico (ed è questo tipo d'eccezione che Françoise Proust definisce storia), una Costellazione, «fredda d'oblio e di desuetudine». Ed è vero che lo stellato evenemenziale, discontinuo e multiplo, è una sorta di riserva immobile a partire da cui nominare tutto quello che *comincerà* di nuovo.

b) Il «sempre-già-sparito» appunta con precisione il fatto che l'evento non ha durata intrinseca misurabile. Che esso supplementi l'apparire deriva giustamente dal fatto che è sempre uno sparire.

c) Tuttavia questo sparire non è tale da poter parlare di una perdita definitiva. La stella rappresenta quindi, nella sua riserva, la *traccia* reperibile di una vigilia della storia. Nel suo «aver-avuto-luogo» essa è ciò a cui un nuovo risveglio fa ricorso e che percepisce per incoraggiare il suo nuovo cominciamento.

d) E in tal modo, da un evento all'altro, e persino da tutti gli eventi a un solo evento, si dà una tessitura di risvegli singolari, una connivenza tra tutto ciò che ha trovato il suo essere in uno sparire eccessivo. Quel che a mia volta ho definito la «ricorrenza evenemenziale».

Il fatto è che Françoise Proust insiste a ragione su ciò che, nello sparire evenemenziale, resta comunque affermativo: «Ogni evento fa sorgere, nella sua potenza d'attualità, l'Idea di un mondo, cioè presenta, lungo il tempo e lo spazio della propria venuta, il miraggio di una coesistenza massima di singolarità o di libertà».

A dire il vero, questo punto è estremamente complesso.

È chiaro che l'evento non è una semplice rottura obliata, o una chiusura-su-di-sé, ma che esso inaugura un *'altra situazione*. Tuttavia, si tratta davvero di un'altra situazione, o invece di un «miraggio», di una semplice «Idea»? Qui sta il problema. Françoise Proust ammette che si tratta di un *aumento di libertà*, nella forma di un «massimo». In questo senso l'evento detiene, in effetti, una potenza radicale d'affermazione. Eppure, per Françoise Proust, ciò che si presenta in questa forma vale solo il tempo della venuta evenemenziale. E, visto che un tale tempo è quello di un «sempre-già-sparito», bisogna concluderne che l'affermazione è al contempo integrale e istantanea: «Non esistono eternità o realizzazione storica, ma solo istanti d'eternità e istanti di storia».

Non potremmo allora affermare che l'evento, in quanto insorgenza Ideale, altro non sia che una promessa? In questo caso ribatterei che, nella sua stessa sparizione, l'evento tramanda l'imperativo della *tessitura* di una verità.

Scrive Françoise Proust: «Un'esperienza pubblica della libertà non costituisce un semplice momento all'interno di un processo di liberazione storica, ma vale in sé e per sé». Indubbiamente, e una tale posizione è in consonanza con la critica di Lyotard alla filosofia del «risultato». Ma, che cosa intendere esattamente per «esperienza pubblica della libertà», sotto condizione soprannumeraria radicale di un evento?

Françoise Proust sembra ridurla all'evento stesso, e dunque a un istante estatico, o eterno. Per parte mia sarei invece dell'idea che l'evento in sé, proprio in ragione del suo essere nello sparire, non costituisca l'oggetto di alcuna esperienza. L'esperienza concerne il lavoro-in-situazione del tracciato post-evenemenziale, il lavoro della traccia nominale nella quale perdura, sotto la protezione eterna del proprio nome, l'insorgenza svanita. Ed è questo che per me definisce la singolarità di una verità, che è fatica azzardata, divenire improbabile di quel che «avrà avuto luogo» se si suppone la situazione integralmente *affetta* dall'evento sparito. O, per rimanere più fedeli al lessico kantiano di Françoise Proust, se ci si posiziona rispetto a una situazione *come se l'Idea trasmessa dall'evento supplementasse quest'ultimo*. Solo questo, credo, configura un'esperienza.

A questo punto possiamo formulare una serie di domande che ci sentiamo di poter rivolgere a questo bel libro.

Françoise Proust non concede quasi nulla alle opinioni correnti. Da qui la sorpresa di vederla ammettere pacificamente l'opinio-

ne secondo la quale la storia del XX secolo è stata «catastrofica». Lungi da me l'idea che sia stata radiosa! Ma direi piuttosto che, come ogni altro secolo, il nostro si ripartisce tra stupefacenti orrori di Stato e potenti insorgenze evenemenziali, da cui derivano intense e durature esperienze di libertà. Il sublime non è raro: ottobre 1917, la guerra popolare cinese, le resistenze, Danzica 1980, gli anni 1967-1972 un po' ovunque... Se la storia è evenemenziale, è quindi da un tale punto di vista che occorre «giudicare» un secolo, e non solo facendo ricorso alle descrizioni dell'orrore generale.

Ma forse la difficoltà è altrove, nel fatto che, riducendo la storia a una serie di istanti d'eternità, Françoise Proust avrà poi qualche difficoltà quando si tratterà di definire un evento *politico*. Che cos'è un evento *politico*? Françoise Proust risponderà: «La repubblica, il pubblico, sono il solo vero problema cui devono far fronte le esperienze politiche».

Mi sembra chiaro che si tratta di trovare un altro orientamento di pensiero rispetto alle tendenze a rinviare la politica all'analitica del sociale (attraverso il binomio tra lo Stato e la società) o alla metafisica della comunità. La politica non è né composizione delle forze sociali né messa al sicuro dell'Io in una totalità organica. Françoise Proust propone il termine *alleanza* per designare la dimensione collettiva (pubblica) della politica. L'alleanza è diffusione locale, «comunità» frammentaria a-sostanziale, fondata sul riconoscimento determinato di un accordo. In politica si tratta di «tessere dei frammenti o delle isole d'accordo».

La volontà di Françoise Proust di sostituire l'accordo all'appartenenza, e il locale o il frammentario al globale, mi sembra estremamente giudiziosa. Ma non ancora sufficiente, anche solo per pervenire alla questione politica.

Sono convinto che, per designare filosoficamente la politica in un quadro di pensiero che la ricolleghi non alla Storia sociale in generale, ma alla sola precarietà evenemenziale, occorra prendere in conto:

– Il tracciato dell'alleanza (per riprendere il termine impiegato da Françoise Proust) *nella sua sottrazione rispetto alla forma dello Stato*. Una politica post-evenemenziale implica l'esperienza di una libertà frammentaria che non è più prescritta dallo Stato, né commisurata alla gestione della potenza di quest'ultimo. L'evento è anche e comunque questo: un mettersi a distanza dallo Stato, al tempo stesso un prendere l'esatta misura della sua potenza, e un assumere l'Idea della sua abolizione.

– La singolarità dichiarativa dell'accordo, che riconduce quest'ultimo all'evento *sotto la forma di una prescrizione*. Per dirla altrimenti: occorre che ogni accordo sia *militante*.
– La rivelazione del carattere *infinito* delle situazioni collettive. Quest'ultimo punto è cruciale, e comporta evidentemente un confronto con Françoise Proust sul problema dell'infinito.

Françoise Proust ricusa esplicitamente – e in questo mi sembra più rigorosa che la maggior parte degli interpreti kantiani – l'idea che il sublime kantiano segnalerebbe, nell'evento, la venuta dell'infinito. No, il sublime non è l'affetto dell'infinito, o la lacerazione infinita del tempo della finitudine[1]. Françoise Proust dichiara recisamente: «Il sublime non è il tempo infinito o il tempo *dell'*infinito. È al contrario il tempo del finito, del sempre già finito». Si noti che «finito» gioca qui sull'ambiguità tra due sensi possibili: cesura finita del tempo, o tempo sempre già considerato nella sua fine.

Ora, la questione mi sembra più intricata. Per dirla tutta, sono dell'idea che un pensiero *compiuto* dell'evento non sia compatibile con una filosofia della finitudine.

Certo, si concederà a Françoise Proust che l'evento non è in nessun caso l'avvento «mondano» di un'infinità soprasensibile. Bisogna combattere una simile versione del sublime, la quale, facendo finta di niente, cristianizza il sublime. Non è vero che il solo paradigma d'ogni evento sia la discesa cristica dell'infinito nell'apparire della finitudine. Come non è nemmeno vero che un evento sia sempre il simbolo finito di una tale discesa. Diciamo che un evento, concepito come supplementazione casuale di una situazione qualsiasi – o, nel lessico di Françoise Proust, come cesura silenziosa –, è una semplice molteplicità finita. E Françoise Prout ha tutte le ragioni di sottolineare – è questo il senso del suo «sempre già finito» – come la dimensione *evanescente* di un tale multiplo infinito ne faccia una sorta di emblema del finito, un'attestazione della finitudine come fine.

Ma, per andare fino in fondo al ragionamento, bisogna osservare che l'infinito è semplicemente ciò che è proprio *a ciò che è*, la banalità non evenemenziale per eccellenza, ciò che non ha bisogno di alcun evento per essere immediatamente attestabile.

O, per dirla nel mio linguaggio, bisogna osservare che ogni *situazione* è infinita. Solo così si può portare a termine la laicizza-

1/ In questo contesto si è preferito «finitudine» (più metafisico-ontologico), a «finitezza» (più fenomenologico), N.d.T.

zione del finito. Il che significa che la supplementazione evenemenziale opera «localmente» (o secondo una proposizione finita) rispetto all'infinità ordinaria. Lo stra-ordinario è finito, poiché l'ordinario è finito.

D'altronde la sparizione *tracciata* (o nominata) dell'evento, lo stimmate immanente della sua abolizione, reclama il divenire azzardato di una fedeltà in linea di principio infinita, semplicemente perché un tale divenire – che io definisco come il processo di una verità – non può avere limitazione interna: esso «lavora» all'interno di una situazione che, come ogni altra situazione, è infinita. Certo, l'infinità di una fedeltà all'evento è differente dall'infinità della situazione, per il fatto che quest'ultima trama una serie di molteplicità predicabili, classificate, statalizzate; mentre la prima, quella che «sarà stata» nella sua infinità interminabile, e che io chiamo «verità», è impredicabile, non circoscritta, sottratta alla *costruzione* statuale della situazione. Ragion per cui la definisco un'infinità *generica*. Ma, in fin dei conti, il pensiero integrale della finitudine evenemenziale presuppone che la si possa localizzare *tra due infiniti*. Essa non è altro, in quanto effettivamente sempre-già-sparita, che la convocazione reiterata del vuoto dell'«intra» o dell'«antro»: l'antro della verità come a-venire. Poiché tale finitezza non può essere retroattivamente concepita se non tra l'infinità ordinaria della situazione e l'infinità generica di una verità.

Ci si domanderà allora, che cos'è il finito, o lo svanire proprio a un'infinità generica? Mi spiego meglio: che cosa, «nell'»infinito di una verità, facendosi segno di ciò che lo inizia – la finitudine evenemenziale – è definibile come una molteplicità evenemenziale? Chiamo *soggetto* la finitudine evenemenziale di cui si compone una verità generica, e per la quale ogni soggetto presuppone un evento. Mi sembra allora che – e credo sia il prezzo da pagare a Kant e alla logica trascendentale –, per Françoise Proust, ogni evento presupponga un soggetto.

Questione indubbiamente complessa. Occorre dare atto a Françoise Proust dell'immenso merito di cercare di «leggere» la possibilità di un pensiero dell'evento non solo – come è diventato un luogo comune negli ultimi anni – attraverso la *Critica del giudizio* e nell'analitica del sublime, ma anche, in maniera più radicale, attraverso la *Critica della ragion pura*. È questa una delle vie attraverso le quali Françoise Proust si oppone, a giusto titolo, alle esegesi «molli» della politica kantiana, a tutto quello che cerca di adattare Kant al democraticismo in voga. Diciamo che, pertanto, il suo

gesto incarna, nel conflitto in corso sulle letture di Kant, cui si riassume sempre più la «filosofia politica» attuale, la via più ripida, sulla quale J.-F. Lyotard l'aveva preceduta (non senza esitazioni) e che contesta tutto quello che proviene da Hannah Arendt. Ammesso che si debba passare da Kant – cosa di cui non sono affatto persuaso –, si terrà fermo che la sola strada oggi legittima è quella che reperisce in Kant le risorse necessarie per contestare il concetto arendtiano di giudizio politico, e della politica come «essere-insieme», il cui unico oggetto sarebbe il conflitto ragionato delle opinioni. A tale «politica» dello spettatore Françoise Proust contrappone quella delle singolarità incommensurabili, congedando l'idea scialba della pacificazione conflittuale delle opinioni. Ed è indubbio che, per poter far questo, Françoise Proust «risalga» fino alla radice della difficoltà: l'evento, la cesura, l'origine di quel che costituisce una radura evanescente nel tessuto del corso ordinario del mondo, chiamandoci *a volte* alla libertà.

Quel che Françoise Proust chiede alla *Critica della ragion pura* è di garantire una fondazione universale della «ricettività» all'evento, insistendo sul fatto che, al di qua dell'attività conoscitiva, esiste un «potere d'esser affetti». Esiste una passività originaria, o trascendentale, che è «*arché*», principio, rispetto all'attività del conoscere quale si dà nella configurazione dei giudizi. C'è l'estetica trascendentale con le sue forme (spazio e tempo), c'è l'analitica trascendentale con le sue categorie (causalità, ecc.), ma più alla radice, c'è una *patetica trascendentale*. Come scrive Françoise Proust: «Ciò che è primordiale, è un colpo che ci affetta».

Questa ricettività primaria del soggetto trascendentale è sollecitata per pensare l'«urto» dell'evento, per garantirne la destinazione: «Un evento della libertà non è un prodotto del vostro libero arbitrio, non è un effetto della vostra volontà; è quel che sopravviene, quel che *accade* e ci affetta, quel che comincia e promette».

Ci si chiederà allora: chi è questo «noi» anteriore all'urto evenemenziale, e *per il quale* si dà promessa? Qual è questa facoltà passiva che in qualche modo – come vuole ogni funzione che si rispetti in campo trascendentale, sia esso passivo o attivo – *garantisce* che l'evento «affetti» universalmente un soggetto?

Tuttavia è empiricamente chiaro che l'evento non affetta universalmente il suo presunto «soggetto». La ricollezione nominale della sua evanescenza può essere inscritta nella situazione solo a condizione di una scommessa azzardata, ed è solamente *a partire* da una tale scommessa che è possibile discernere un qualche ef-

fetto-soggetto. Quanto all'universalità, essa, lungi dal rinviare a una struttura trascendentale della passività, deriva piuttosto retroattivamente da un *processo*, quello di una verità generica, che *avrà convalidato*, in una data situazione, la propria supplementazione da parte di un evento reale.

La sola cosa che sia veramente necessario presupporre è che una verità possa essere riconosciuta, o mostrata come tale, e una tale supposizione corrisponde all'assioma senza il quale non esiste filosofia: c'è un pensiero.

Supporre invece che vi sia una «garanzia» trascendentale per il riconoscimento dell'evento significa, a mio avviso, indebolire grandemente il tratto costitutivo dell'evento stesso: la sua indecidibilità e la sua sottrazione a tutte le regole della ricettività operanti nella situazione. La sorpresa dell'evento è proprio legata al fatto che nessuna struttura passiva può accoglierlo. E che nessun soggetto, nessun «noi» preesiste agli effetti della sua sparizione.

Occorre quindi andare oltre la prospettiva di Françoise Proust in materia di sorpresa, precarietà e indecidibilità. Il soggetto, che è a valle dell'evento, non è «legato» a quest'ultimo di prima battuta, o di primo acchito (alludo a questo bel passaggio: «quella sorta d'alleanza che lega un soggetto a quel che lo ha intaccato, segnato, scavato e al contempo elevato»). Per il semplice fatto che un soggetto non esiste, nemmeno come pura passività, prima della propria supplementazione evenemenziale. Solo a condizione di una tale supplementazione la singolarità di un soggetto può accadere a una situazione.

Ma occorre andare oltre la prospettiva di Françoise Proust in direzione contraria: no, l'evento non si riduce a una cesura sulla quale veglierebbero come stelle gli eventi anteriori. Esso al contrario viene autenticamente *avverato* dal punto di vista della consistenza non statuale di una verità generica. E questa verità, a sua volta, può essere riconosciuta come ciò che è al tempo stesso la materia infinita di ogni soggetto finito, e ciò per cui esiste il pensiero.

Pertanto potremmo dire che Françoise Proust – ed è qui che risiede forse il suo pathos singolare, e quindi anche la ragione della sua forza – conceda al tempo stesso troppo e troppo poco.

Troppo, quando suppone la «preparazione» trascendentale dell'evento in un supposto soggetto passivo. Il che significa un'universalità al ribasso.

Troppo poco, quando riduce l'evento a un'insorgenza finita. Il

che significa precludersi la strada al pensiero di una correlazione organica tra la sorpresa indecidibile dell'evento e la costituzione riconoscibile di una verità.

In altri termini: Françoise Proust si rende ben conto che l'evento «finisce» un tempo. Ma non si rende veramente conto che ne fonda anche un altro. E come, in questo modo, la sua sparizione apra nella situazione lo *scarto immanente* tra l'infinità banale della situazione e l'infinità generica di una verità.

Ma sono forse ingiusto, come spesso accade. Poiché Françoise Proust non manca di precisare come, nella sua temporalità paradossale, l'evento sia una «breccia tra un non ancora e un non più». Basterà allora aggiungere che l'evento è anche l'inizio di un processo di verità, il quale, a sua volta, procede come una «breccia tra un già non più (della finitudine evenemenziale) e un non ancora (dell'infinità generica)».

Jean-Luc Nancy
L'offerta riservata

Nel gennaio 2002 il Collège International de philosophie organizzò un omaggio a Jean-Luc Nancy cui diedi la mia adesione senza esitare. Fu per me l'occasione d'esprimermi su un filosofo che è anche un amico. Certo, si constaterà qua e là, nel testo che segue, affacciarsi la convinzione che ci separi comunque uno spazio importante. Dopo il mio intervento Nancy venne a parlarmi, come sempre spiritoso e amichevole, ma anche perplesso: gli sembrava che l'avessi in qualche modo castrato (così disse). Più di recente abbiamo avuto alcune vive discussioni, parte in pubblico e parte in privato, per esempio sull'intervento franco-inglese in Libia (che lui in linea di principio sosteneva, mentre io lo condannavo vigorosamente), poi, in maniera più generale, e non ancora del tutto chiarita, sullo stato del mondo e sul da farsi oggi. Ma, sullo sfondo, resta indubbiamente una cesura di carattere ontologico.

La posizione singolare che occupa Jean-Luc Nancy tra noi – per «noi» intendo dire l'acrimoniosa e selvaggia corporazione dei filosofi – potrebbe riassumersi nei termini seguenti: nessuno potrebbe ragionevolmente dirne o pensarne male. Insomma, in un ambiente ove è di regola un'ostile indifferenza rispetto ai colleghi, Jean-Luc Nancy rappresenta una duplice eccezione. Prima di tutto perché equanime e sereno con chiunque. E poi perché amato da tutti.

Tanto che per un attimo mi sono domandato se l'unica possibilità d'essere originale, la via oscura della giustizia, e al tempo stesso il compito più ingrato e difficile, non fosse proprio quella di tentare di dire qualcosa di male di quest'uomo incontestato, d'inven-

tare a suo proposito qualcosa che abbia la forma di quella che lui stesso definirebbe la malvagità. Jean-Luc Nancy definisce infatti malvagità, per distinguerla dal Male accidentale dei classici, il Male essenziale di cui si dice da ogni parte che il nostro secolo abbia tentato l'esperienza. Cioè – lo cito – «lo scatenamento contro se stessa» dell'esistenza, o «una comprensione dell'esistenza come essenza», dunque come «distruzione dell'esistenza» (*Un pensiero finito*, dorainvanti PF, pp. 33-34[1]). L'insensato, che non è solo rovina di un determinato senso, ma che, più gravemente, «preclude ogni accesso al bisogno di senso». Avrei dunque avuto la forza di essere, nei riguardi di Jean-Luc Nancy, non dico severo o critico, come è normale, e come Nancy è spesso a sua volta, ma malvagio? Da volerne – nel senso proprio del termine – non discutere o refutare la posizione spirituale, ma destituirla? Oscurarne l'aura, sciuparne la bell'Anima, imbarbarire tutto ciò che la sua postura significa in termini di civiltà intellettuale?

Ebbene, non ci sono affatto riuscito; in questo senso ho totalmente fallito. Essere malvagi nei riguardi di Jean-Luc Nancy non è davvero una buona idea. Oso appena utilizzare nei suoi riguardi i termini assai vivi che lui stesso impiega per stigmatizzare la buona creanza contemporanea. Eppure! Scrive ad esempio:

Se pensiero si dà, è perché v'è del senso, ed è secondo il senso che ogni volta dà e si dà da pensare. Ma v'è anche l'intelligenza, o peggio, l'intellettualità: esse sono in grado di dedicarsi ai loro esercizi come se non si trattasse, innanzitutto e unicamente, del senso. Questa debolezza o questa pigrizia sono sempre molto diffuse (PF, p. 9).

«Pigrizia» e «debolezza» non è poco, sono termini forti. E so bene, assolutamente, che Jean-Luc non sta pensando a me, mentre io posso pensare a me e a qualche altro. Perché, come altri, sostengo esplicitamente che il problema non è il senso; come loro faccio l'apologia della dimensione insensata del vero. Accordando un valore essenziale, ontologico, alla cecità letterale sulla matematica, posso dirmi che quello che si abbandona a puri esercizi d'intellettualità sono proprio io.

E il testo continua anche più severo:

1/ J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. di L. Bonesio (qui leggermente modificata), Marcos y Marcos, Milano 1992, N.d.T.

> Sembra tuttavia che ci siano, in questo campo, un'indolenza e un'irresponsabilità intellettuali molto congrue con questa fine secolo: fare appunto come se la suddetta fine di secolo, non fosse che per il suo valore simbolico (ma anche per alcune altre circostanze politiche, tecniche, estetiche), non ci richiamasse con una certa rudezza alla questione, alla chance o alla preoccupazione del senso. Questo secolo che finisce non sarà stato quello di molteplici naufragi del senso, della sua deriva, del suo stato di abbandono, della sua inedia, in breve della sua *fine*? (PF, pp. 9-10).

Ancora questione di debolezza e d'irresponsabilità. Ora, non concederò a Jean-Luc Nancy, e a dire il vero la trovo persino consensuale, nel senso strettamente filosofico del termine, la sua visione (a prima vista, e solo in questo testo) del secolo scorso e del tempo presente. Non penso che il secolo sia stato il secolo dei naufragi e della deliquescenza di senso. Ma, al contrario, quello del suo imporsi delle verità disparate, a detrimento dell'ab-senso (*ab-sens*).

Né mi sento veramente toccato, in questa fine secolo, dall'appello alla possibilità o alla cura del senso. Ma piuttosto al rigore, che direi volentieri aristocratico, del formalismo e dell'esercizio oscuro. E, per finire, non credo che il dovere sia quello della fine, del finito e della finitezza. È mia convinzione che sia proprio l'infinito a fare difetto. E proporrei persino di rinunciare, alla soglia del nuovo millennio, a termini come «fine», «finito» o «finitezza». Visto che Jean-Luc Nancy parla di debolezza, di pigrizia e d'irresponsabilità, e visto che posso, per parte mia, ricoscermi nel ruolo da lui designato, pur sapendo ch'egli non ha mai pensato di includermi in quest'ultimo, allora cerchiamo un attimo d'essere a nostra volta violenti. Affermiamolo, proclamiamolo: ciò con cui è urgente rompere, ciò con cui bisogna farla finita, è la finitezza. Nel motivo della finitezza si concentrano infatti il rinnegamento dell'emancipazione, il regno mortifero del puro presente, l'assenza dei popoli a loro stessi e l'eradicazione delle verità. A profitto, ovviamente, del senso, almeno nel senso di un'invasione del sentire e della sensazione estrema, che equivale a un'anestesia.

Ma, a questo punto, mi rendo immediatamente conto che l'oggetto della mia polemica non è più Jean-Luc Nancy. Impossibile sostenere infatti ch'egli partecipi, in un modo o in un altro, al rinnegamento e alla sottomissione contemporanee alla stupidità democratica. Nancy dice e ripete sulla «democrazia», nel senso in cui il flusso giornalistico si ostina a vedervi l'orizzonte insuperato delle nostre libertà, che essa non è affatto all'altezza del problema

del senso oggi, e che anzi presiede all'organizzazione di una certa sordità, di un evitamento del problema. E poi, soprattutto, Jean-Luc Nancy molto più di tanti altri, anche più di me, è, in un senso raffinato, l'ultimo comunista. Fu lui, e non altri, a scrivere nel 1991, non negli anni Sessanta o Settanta, che «comunismo è il nome arcaico di un pensiero ancora tutto interamente a venire»[2]. Ah! rendo fraternamente omaggio a un tale enunciato. Tentando però un'ultima volta d'essere malevolo.

«Un pensiero tutto interamente a venire!». Com'è irritante questo stile post-heideggeriano dell'annuncio perpetuo, dell'a-venire interminabile, questa sorta di profetismo laicizzato che non cessa di dichiarare che non siamo ancora in grado di pensare quel che c'è da pensare, questo pathos del dover-rispondere dell'essere, questo Dio che manca, questa attesa dinanzi all'abisso, questa postura dello sguardo che guarda lontano nella bruma e che non vede all'orizzonte che l'indistinto! Viene davvero voglia di dire: «Sentite, se questo pensiero è ancora tutto interamente a venire, tornate quando ne sarà venuto almeno un pezzo!».

Ma non riesco ad assumere completamente la mia stessa bestemmia. Sopraffatto dalla gioia di leggere, appena qualche pagina dopo: «Il comunismo vuol dire che ciasc*uno* di noi, *tra* di noi, è in comune, comunemente». E, ancor più significativamente, quando si sa la portata che Nancy assegna a tale termine: «Il comunismo è una proposta ontologica», fatto salvo che «l'ontologia in questione non è l'ontologia dell'Essere, o di ciò che è, ma dell'essere nella misura in cui non è nulla di ciò che è»[3].

In questo caso la prossimità ci rende davvero indistinguibili. La venuta di ciò che, dell'essere, non è nulla di ciò che è, nulla nemmeno di ciò che l'essere stesso è, io, Nancy e qualche altro la chiamiamo evento, cui attribuisco nel mio sistema la nascita del carattere generico delle verità, il che dopotutto altro non significa che il loro in-comune, il «comunemente» della loro creazione. Allora, il fatto che in definitiva ogni evento sia «comunista», come sostiene Jean-Luc Nancy, è vero a tal punto che mi mancano persino le parole di una possibile malevolenza.

Che fare allora dell'antinomia della finitezza? Nozione a dir poco cruciale per Nancy. Sosterrei persino, per parafrasare provo-

---

2/ J.-L. Nancy, *La Comparution*, in collaborazione con Jean-Cristophe Bailly, Christian Bourgeois, Paris 1991, p. 62, N.d.T.
3/ Ivi, p. 65.

catoriamente Lacan, cui Nancy si è misurato in diverse occasioni, che «finitezza» sia un significante-padrone del suo discorso filosofico.

Ho detto «discorso filosofico»? Ecco un altro oggetto di controversia possibile.

Prima di tutto, per Nancy, il discorso è precisamente ciò attraverso cui l'irresponsabilità s'insinua nel pensiero. E peggio ancora: Nancy afferma che debolezza e pigrizia s'introducono «in ogni sforzo o in ogni inclinazione al pensiero, dal momento che c'è discorso» (PF, p. 9). Certo, per subito aggiungere, con la sua abituale equanimità, che c'è «sempre» discorso, visto che – ripudio d'ogni prospettiva direttamente mistica – non esiste estasi silenziosa del senso. Tutto ciò non basta però a discolpare il discorso. Quanto alla filosofia, come si sa è di regola, dopo Heidegger, annunciarne la fine. Fine che denomina il programma stesso della filosofia. Nancy parla quindi senza esitare del «compito che succede alla filosofia, il nostro compito». Ecco dunque il sottoscritto, autore di un Manifesto contro il tema della fine della filosofia, virtualmente escluso dal «noi» all'opera nella contemporaneità. Peggio ancora, Jean-Luc Nancy scrive infatti che quel che causa il rifiuto del termine «fine» e l'espressione «fine della filosofia», altro non è che «l'ignavia intellettuale» (PF, p. 10).

Ahi! Devo forse attingere nuovamente alle mie già scarse risorse in materia di malevolenza?

In realtà mi sembra d'essere già sufficientemente malevolo mantenendo puramente e semplicemente la tesi secondo la quale: «Finitezza» è il significante-padrone del discorso filosofico di Jean-Luc Nancy.

Padrone in un duplice senso.

Prima di tutto perché in essa si ricapitolano tutti i termini cui è affidato il compito di mal dire – nel senso dell'idea di Beckett del «mal visto mal detto» – la natura del pensiero stesso.

Lo stile singolare di Nancy è interamente affermativo, costruito interamente intorno a una serie d'equivalenze segnalate dal verbo «essere». L'enunciato fondamentale di Nancy è assai semplice, un'equazione del tipo: questo è ciò (*«ceci est cela»*). La grande sofisticatezza della scrittura, altra caratteristica di rilievo, deriva dal fatto che occorre far emergere la semplicità delle equazioni nel contesto persuasivo di una dolce insistenza, di un'invocazione pressoché irresistibile. E questa pressione e questa invocazione dispongono simultaneamente la necessità dell'identità, «questo

non è altro che ciò», e il suo carattere ancora sempre enigmatico, ancora sempre da ripensare. Si veda ad esempio l'affermazione secondo la quale il limite, e dunque la finitezza, è il senso stesso, il senso integrale:

In effetti [...] quale che debba essere il contenuto o il senso di quanto si chiama in questo modo «finitezza» (e questo libro non si occupa d'altro, pur essendo lungi dall'esserne il trattato) è, se non altro, certo che il pensiero di un tale oggetto deve adottarne la forma o la condizione, fecendosi esso stesso pensiero finito: un pensiero che, senza rinunziare alla verità, all'universalità, in breve al *senso*, può pensare soltanto toccando in maniera identica il suo proprio limite e la sua singolarità. Come pensare tutto – tutto il senso, non se ne può fare a meno, poiché è indivisibile – in *un* pensiero, nel limite di un solo infimo tracciato? E come pensare che questo limite è quello di *tutto* il senso? (PF, p. 11).

Si noti per inciso, a proposito della raccolta di testi *Un pensiero finito*, l'affermazione per cui il suo unico oggetto sarebbe la finitezza. La possiamo prendere come una confessione sulla sovranità significante di «finitezza», e sull'Uno che essa impone al testo.

Il paragrafo appena citato contiene la fondazione complessa dell'equazione finitezza = senso. Questo in virtù del fatto che il pensiero della finitezza è a sua volta necessariamente finito, e sperimenta dunque il proprio limite.

Ma l'equazione finisce per assorbire la sua mediazione. Se il senso è la finitezza perché il pensiero è finito, allora, in realtà, il pensiero è esso stesso la finitezza. Come il testo ripete a piacimento, per esempio: «La finitezza è la responsabilità del senso» (PF, p. 27). Ora, la responsabilità del senso è ovviamente, come abbiamo visto, il pensiero stesso contro l'irresponsabilità dell'intellettualità.

Come si passa dall'equazione «la finitezza è il senso» all'equazione «la finitezza è il pensiero»? Semplicemente attraverso un'equazione intermedia, che è «la finitezza è l'esistenza». Poiché l'esistenza non è altro che il senso stesso. Per esempio: «Il senso è l'esistenza che ogni volta deve nascere o morire» (PF, p. 20). O ancora: «L'esistenza è il senso dell'essere» (PF, p. 24). Dunque, se la finitezza è il senso, e il senso è l'esistenza, allora la finitezza è l'esistenza.

Resta de assicurare il passaggio da «la finitezza è l'esistenza» a «la finitezza è il pensiero», ovviamente attraverso l'equazione «l'esistenza è il pensiero», il che, a dire il vero, è già implicito nell'e-

quazione «l'esistenza è il senso dell'essere». Ma una concatenazione più sottile – a Nancy piace far derivare le proprie equivalenze attraverso la perifrasi di un'inequivalenza apparente – propone un'altra equivalenza intermedia. Si ammette di solito, dopo Heidegger, che l'essenza della verità è la libertà, il che, in Nancy, in quel libro complesso che è *L'esperienza della libertà*, lavora in direzione di una sussunzione della «verità» nel «pensiero». Dunque il pensiero è l'esistenza, ma l'esistenza come libertà, o, secondo l'assai bella formulazione di Nancy, «l'esistenza rimessa all'esistenza». Se si stabilisce che la finitezza è la libertà intesa in questo senso, si perverrà all'equazione ricercata: la finitezza è il pensiero; e infatti è quel che succede, quando Nancy scrive: «Il senso di 'libertà' altro non è che la finitezza stessa del senso» (PF, p. 31).

Si vede come, in definitiva, «finitezza» sia la polarità nominale di una concatenazione che include il senso, il senso dell'essere, la responsabilità del senso, l'esistenza, la libertà e il pensiero. «Finitezza» è il significante-padrone che assorbe la totalità dei termini positivi. La filosofia, il discorso filosofico, consistono nel dispiegare tali termini in modo tale che il loro assorbimento da parte di uno solo diventi visibile. Si tratta dunque, dal punto di vista formale, di un'apologia della finitezza.

Ma, allora, «finitezza» è un significante-padrone anche in un altro senso. Quello dell'ingiunzione, del dovere: ovviamente non nel senso dell'esteriorità di un comandamento, ma nel senso che si ricollega alla meditazione già proposta da Nancy a proposito dell'imperativo categorico, nel suo bel libro su Kant[4]. Vale a dire nel senso di ciò che un termine implica in materia di responsabilità del pensiero. O di ciò che un termine indica come ciò attraverso cui la libertà obbliga se stessa, senza dilazioni: «in quanto fine, in entrambi i sensi del termine».

E questo termine è proprio, ancora una volta, «finitezza». Come scrive Nancy: «il dovere indica la finitezza dell'essere» (PF, p. 36). L'appello contemporaneo a un'etica è l'appello «a conservare e a incrementare l'accesso dell'esistenza al suo proprio senso inappropriabile e senza fondamento» (PF, p. 37), il che significa l'appello a mantenere il pensiero nella responsabilità della finitezza.

Che pensarne, dunque, quando per me il dovere consiste piuttosto nell'appellare il pensiero all'esercizio dissidente della sua propria infinità? Si tratta forse di una disputa tra significanti-padroni,

4/ Cfr. J.L. Nancy, *L'imperativo categorico*, trad. di F. Palese, Besa, Nardo 2007, N.d.T.

un po' come in politica, ai tempi del maoismo, la disputa tra sovranità politica del partito e sovranità politica delle masse? Si potrebbe facilmente argomentare che, allora, nel furore dell'epoca, le masse avessero il dovere d'infinitizzare la mediocre finitezza del partito.

So cosa pensa Jean-Luc Nancy, e che del resto mi ha spesso detto: quel che io definisco l'infinito coincide in realtà concettualmente con quello che lui chiama «finitezza».

Ora, vedete, è proprio in questo che consiste l'offerta riserbata di Nancy. Da una parte il pensiero, nella forma inevitabile del discorso, ci offre un significante-padrone appropriato all'ingiunzione dell'epoca. Dall'altro, questa proposta, questa offerta, occorre che resti lì, esposta, senza imporci la propria presenza. Come è proprio, secondo Jean-Luc Nancy, a ogni vera offerta:

> Del «presente» implicato dalla presentazione, l'offerta non trattiene che il gesto del presentare. L'offerta offre, porta avanti e mette davanti (etimologicamente l'of-ferta non è molto diversa dall'og-getto), ma non si situa nella presenza. Quel che rimane a un limite; sospeso sul bordo di un accoglimento, di un'accettazione – che a sua volta non può che avere forma di offerta (PF, p. 185).

Questa non-imposizione di una presenza fa sì che il termine avanzato dall'offerta, per esempio «finitezza», potrebbe anche significare un altro termine d'apparenza contraria, per esempio l'infinito. Visto che ha già assorbito essere, senso, esistenza e libertà, si può supporre che ne sia semanticamente capace. Poiché rimane ancora un'ultima equazione: «Nessun senso delle parole "fine" e "finito" ci permette di pensare ciò il cui *index*, teso all'estremo della nostra storia, porta il nome di "finitezza" – o anche il nome di assoluto dell'esistenza» (PF, p. 51). L'equazione in questione è quella «finitezza = assoluto». Di conseguenza è vero che «finito» non permette di pensare «finitezza». Allora perché non «infinito»? L'infinito come assoluto dell'esistenza finita? Siamo a questo punto nei paraggi di Hegel, invero compagno essenziale del pensiero di Nancy, al quale ha consacrato saggi ammirevoli. Hegel che dopotutto è anch'egli il gran maestro del riassorbimento dei termini in una ricapitolazione essenziale e in un nome ultimo. Anch'egli cerca di pensare l'assoluto dell'esistenza. E, certo, «la finitezza non finisce, poiché non è l'infinito». Ma, appunto, il «non finire» non è forse l'infinito, un infinito altro rispetto a quello che finisce la fine? In maniera tale che non ci troveremmo più di fronte a una

diatriba sulla finitezza, ma di fronte a quella che il sottoscritto, e qualche altro, considerano la vera sfida del pensiero moderno dopo Cantor: il discernimento di una pluralità d'infiniti, e le sue conseguenze per gli orientamenti fondamentali del pensiero.

Allora, getto la spugna, rinuncio sia alla malevolenza che alla *disputatio*. E mi volgo verso l'altro Jean-Luc Nancy, quello per il quale l'enigma del senso è quello dei nostri cinque sensi, l'enigma del senso sensibile, la finitezza estetica di un pensiero dell'eteronomia del sensibile.

Su questa via, tuttavia, m'imbatto immediatamente nella scrittura – che intimidisce – di Jacques Derrida, e del suo enorme libro dedicato a Nancy[5], concepito come un potente tabernacolo della sua amicizia ammirata. Libro che non solo riespone la dottrina del senso-sensibile, ma che in fondo funge da riscrittura, per il nostro tempo, del *De anima* di Aristotele. Perché sforzarmi quindi di riproporre una schizzo sommario, o una copia sbiadita, di quanto già intrapreso?

Non mi resta che rassegnarmi a invitare ciascuno di voi a dilettarsi di quello che Jean-Luc Nancy scrive sul corpo, in *Corpus*, o sulla pittura, in *Il ritratto e il suo sguardo*, o ancora sulla sulla poesia, in *Possedere la verità in un'anima e in un corpo*. Vi si ritrova, ovviamente, l'offerta riserbata. La certezza che ogni esposizione sensibile risponde segretamente a un'offerta del senso dell'essere, poiché ne è la finitezza; ma anche perché, proprio in quanto finitezza, l'esposizione sensibile riserva l'offerta a un sé che è fuori da sé, a una traversata dell'altro nel medesimo, a uno scarto infinito ed essenziale, in cui il pensiero crea un nuovo modo di rimettere l'esistenza all'esistenza. Esposizione, ritrazione, offerta: ecco in fondo il ventaglio dispiegato della finitezza. Vediamo in che termini Nancy formula le cose:

> Un corpo è un'immagine offerta ad altri corpi, tutto un corpus d'immagini tese da corpo a corpo, colori, ombre locali, frammenti, nèi, aureole, lunule, unghie, peli, tendini, crani, costole, pelvi, ventri, meati, schiume, lacrime, denti, bave, fenditure, blocchi, lingue, sudori, liquori, vene, pene e gioie, e io, e te (*La Comparution*, p. 104).

5/ Cfr. J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007, N.d.T.

Ciò che è offerto all'altro, è l'offerta. I frammenti sono l'esposizione. E l'«io e te» il riserbo.

Ma, nello stesso registro, devo confessare un debole particolare per l'opuscolo del 1997 *La Nascita dei seni.* Dal punto di vista formale l'offerta è qui considerata a partire dal quel che una donna offre, o si offre, da sé, attraverso l'esistenza dei propri seni. Offerta riserbata in virtù di una sorta d'incantevole discrezione amorosa. Il testo del libro esprime il due. Vi è un'esposizione, nel senso comune del termine: riproduzioni, fotografie e, soprattutto, su un fondo grigio, un insieme straordinario di testi, di citazioni, a testimonianza di una proliferazione creatrice, di una controfferta permanente, indotta da ciò che, del corpo femminile, viene originariamente presentato. Ma, tutto lo sforzo di Nancy, il suo riserbo singolare, consiste nello stabilire che ciò che risponde all'offerta nel pensiero non è dell'ordine dell'oggetto. La nascita dei seni, intesa come venuta al sensibile di una delizia condivisa, è tutt'altra cosa che l'individuazione di un oggetto, tutt'altra cosa anche che l'oggetto causa del desiderio che presiede al fantasma. È il seno in-oggettivo di cui Jean-Luc Nancy intende esprimere lo stupore.

Ora, un tale sforzo lo conduce a cancellare il termine stesso di «offerta». Ed è proprio in questa cancellazione che indubbiamente si coglie la potenza del femminile nel pensiero. Poiché pensare ciò che è offerto da una donna conduce a rinunciare al termine chiave «offerta», facendo prevalere, nell'«offerta riserbata», il riserbo sull'offerta.

Tutto inizia, come ho già detto, dalla critica dell'oggetto e dell'origine. «Il fantasma o l'oggetto – il fantasma d'oggetto – è la disfigurazione del seno, un'allucinazione senza tatto. Come parlarne con tatto e senza ingoiarlo?»[6].

Questo tatto è un altro nome del riserbo.

Tre citazioni permetteranno di passare da questo problema a quello della cancellazione riserbata dell'offerta come dimostrazione del tatto, preminenza del riserbo nella finitezza.

Leggiamole:

Sul cassero dello yacht di Onassis, il Vecchio Leone guardava Garbo «con un'aria salace». Avrà la compiacenza di mostrargli i seni? Ai vincitori le

---

6/ J.-L. Nancy, *La nascita dei seni*, trad. di G. Berto, Milano Raffaello Cortina, 2007, p. 60, N.d.T.

spoglie delle donne. Vedrà finalmente ciò che nessun uomo ha mai contemplato.
Si accovaccia incrociando le braccia sui suoi giovani seni,
E li tiene stretti entrambi nelle proprie mani.

Puri in soggetti purissimi, in Dio prenderanno
la vista, l'odorato, il gusto, il tatto e l'udito.
Al cospetto di Dio saranno i nostri santi piaceri,
nel senso di Abramo fioriranno i nostri desideri,
desideri, perfetti amori, alti desideri senza assenza
poiché i frutti e i fiori vi trovano soltanto la loro nascita[7].

Si può allora parlare del corpo d'amore, del corpo come esposizione (d')amore, di cui il seno è semplicemente l'annuncio, «annuncio della nudità intera». È qui, in questa riabilitazione dell'offerta, che Nancy commette a modo suo il parricidio platonico:

È sospeso tra il dono e il rifiuto. Ma non è attesa o capacità dell'uno o dell'altro. Non è preso nella gigantomachia di grandi categorie selvagge o di posizioni sublimi. È un'altra cosa. Il dono o il rifiuto sono nell'ordine dello scambio, il quale può consistere in scambio di beni e di servizi o di mali e di pene. C'è offerta e domanda, e l'offerta stessa è una domanda: la domanda che ci sia domanda. Ma qui è un'altra cosa. Né offerta né domanda – e dunque, alla fine, nemmeno offerta. Questa parola, offerta, è ancora troppo religiosa, troppo sacrificale e troppo magniloquente. Troppo intenzionale.
Si tratta invece di ciò che è senza intenzione: tutto in estensione. Si tratta di ciò che è teso senza intenzione, offerto senza domanda, proposto senza invito[8].

L'offerta riserbata non è un'offerta, poiché il seno di una donna è «offerto senza domanda, proposto senza invito».

Ed è qui che Nancy intende proporre il suo proprio discorso. Ce lo offre, in tutto e per tutto affermativo, ma senza domandare nulla. Ce lo propone senza chiederci di seguirlo. Dovrei forse dire che desideri che i suoi libri siano, rispetto al desiderio di pensare, un po' come la nascita dei seni per il desiderio amoroso? E davvero si può occupare un simile luogo senza qualcosa di vagamente ma-

7/ Ivi, pp. 60-62, *passim*, versione italiana leggermente modificata.
8/ Ivi, p. 63, traduzione leggermente modificata.

terno? Senza una diminuzione drastica delle violenze e degli accecamenti necessari? Senza ridurre all'eccesso il ruolo dell'esercizio arido e della dissidenza feroce, a profitto di una benevolenza rassicurante? Ma eccomi nuovamente al limite della malevolenza, ricorrendo alla quale, nel caso di Jean-Luc Nancy, non si arriva a nessun risultato. Saluto quindi l'amico, l'uomo leale, l'ultimo comunista, il pensatore, l'artista concettuale delle discrepanze sensibili. Ripetiamo tutti, con lui, visto che l'amiamo tutti: «C'è questa costituzione eclatante dell'essere. L'amore non la definisce, ma la nomina, e ci costringe a pensarla» (PF, p. 210).

Barbara Cassin

Logologia contro ontologia*

Molti si chiedono come la brillante specialista – e ammiratrice – della sofistica e il vecchio platonista che è il sottoscritto possano lavorare insieme e persino dirigere insieme collane di filosofia da più di vent'anni a questa parte. Non è facile rispondere a questa domanda, se non costatando che così stanno le cose, e che non abbiamo mai incontrato serie difficoltà nel lavoro editoriale, e ancor meno disaccordi insormontabili. Si può forse aggiungere che è tuttavia più facile per un platonista parlare (chiacchierare?) di sofistica, che non per una supposta sofista parlare di un platonista. Dopotutto il sofista è anche – indubbiamente, ammetterà a denti stretti Barbara Cassin – un personaggio dei dialoghi di Platone, interlocutore privilegiato di Socrate. Non c'è da stupirsi quindi che io lavori con Barbara e che scriva sul suo lavoro. Ciò di cui abbiamo più bisogno è ciò che meno ci somiglia, e in verità ciò che meno si somiglia è ciò che meglio si appariglia.

Per rinforzare il suo elogio della sofistica, la sua gioia erudita nel restituirci un ritratto di coloro per i quali – la cito – «il logos prende il sopravvento sull'oggetto», Barbara Cassin ricorre al contrasto tra due poeti: Sant-John Perse, le cui lodi maestose le sembrano restare giudeo-cristiane e fenomenologiche, e Františ Ponge, molto più sofistico, nella misura in cui reclama «una retorica per ogni oggetto». E che sostiene, come Gorgia, che «ogni descrizione, ogni lode, è al tempo stesso una lode del logos».

*/ A proposito di Barbara Cassin, *L'Effetto sofistico*, trad. di C. Rognoni, Jaca Book, Milano 2002.

Cominciamo dunque, vista l'importanza del libro di Barbara Cassin, con due lodi, una per ciascun stile.

La prima: «O libro sospeso tra rami e frutti! Imbricazione, che si intravede dai palinsesti, dagli incunaboli o dagli immensi papiri nelle loro giare interrate, tra la pazienza dello scriba e la somma visione del profeta! Capovolgimento delle tavole della Legge attraverso l'inesorabile dolcezza del frammento riesumato, della prefazione ritrascritta! Vecchie metafisiche sopraffatte dalla gioia del logos autónimo! Scrupolo audace, tale quello di uno stratega che prende il mare alla caccia del mostro ontologico, armato dei frammenti delle proprie congetture!».

E la seconda: «Il libro di Barbara Cassin. Già sfogliato d'anticipo. Strati di polvere tolta da pepite. Strati di calcoli precisi. Strati di parole concatenate par distruggere. Strati elettrici: cortocircuito tra quel che c'è di più vecchio nell'antico e quel che c'è di più recente nel moderno. Strati di cucito tra diversi pezzi che si credevano di colori differenti, e che l'ago e il filo non consentono più di distinguere. Odore di resina, d'erbe al sole, di orci di vino. Un romanzo-sfogliata. Che leggo come se lo mangiassi. Sulla lingua, i diversi strati producono un gusto ambiguo. Succulenza dell'attraversamento grazie al gusto dell'erudizione, gioiosa, e del pensiero, più amaro di quanto non sembri».

Ma ecco che, dopo la lode, mi vedo obbligato a comparare questo mio approccio, e il dolce piacere linguistico, anestetizzato, della condivisione consensuale – poiché, come ci ricorda Barbara Cassin, il consenso è l'arte dell'omonimia – a tutt'altra cosa. A comparare dunque un tale consenso con il mio vecchio convincimento platonico e antifilosofico, che questo libro, dolce e duro, al contempo sopisce e strugge.

L'assioma sofistico, quello che, per Barbara Cassin, inaugura il pensiero congedando la metafisica, è enunciato nelle prime pagine: «L'essere, in maniera estremamente critica rispetto all'ontologia, non svelato dalla parola ma creato dal discorso»[1]. È urgente sostituire, riattualizzando così la sofistica originaria, la logologia (potenza d'essere e di non-essere propria al discorso organizzato) all'ontologia (comprensione linguistica di un «c'è» anti-predicativo).

La conseguenza politica di un siffatto assioma è perfettamente e rigorosamente logica: la politica è costituita dal legame retorico.

1/ In nostra traduzione, come tutte le citazioni di Cassin che compaiono in questo capitolo, N.d.T.

È dunque estranea al Bene e al Vero. Quale che sia la specificazione della politica presa in esame, spiega Barbara Cassin, «essa non si confonderà mai, per definizione, con la distinzione etica tra bene e male, né con la distinzione teorica tra vero e falso».

La conseguenza estetico-discorsiva è altrettanto necessaria. Se l'essere è un artificio linguistico, ne consegue che più la *fiction* è compiuta più crea essere. Il romanzo è la logologia più densa. Il finto cosciente di esserlo è ciò che prende il posto della norma terrorizzante ed estrinseca del vero. Citiamo, per essere nuovamente sopiti e sedotti: «Uno *pseudos* che si sa *pseudos* e si offre in quanto tale in una *agathé* liberamente consentita, un discorso che rinuncia a ogni adeguamento ontologico per seguire la sua propria demiurgia, *logou charin*, e non *semainein ti*, ecco che cos'è la finzione romanzesca».

Eccomi servito! Io che penso proprio l'inverso. Cioè:

– che l'essere, in quanto essere, si articola come molteplicità pura nella matematica, la quale per l'appunto non è un discorso, e che non conosce buone maniere retoriche;

– che le politiche d'emancipazione si differenziano dalle politiche di gestione proprio per il fatto d'avere un effetto di verità rispetto a ciò che di un collettivo resterebbe, senza di esse, invisibile e impensabile. E che, inoltre, esse non abbiano la libertà come categoria centrale bensì l'uguaglianza. Mentre per Barbara Cassin (come per Hannah Arendt) la politica dell'apparenza e dell'opinione, sostenuta dalla sofistica, fa della libertà la categoria non filosofica del politico;

– che il grande romanzo ha indubbiamente un potente effetto di verità, e che una verità può certo presentarsi in una struttura di *fiction*; ma che in tal caso siamo totalmente al di fuori della filosofia.

Io che credo, in sostanza, che proprio perché non è altro che astuzia delle omonimie, ogni consenso sia rovinoso per il pensiero, dovrei indignarmi quando Barbara Cassin dichiara: «la performance è la misura del vero».

Questo elogio della virtuosità mi disturba.

Ma le ragioni addotte da Barbara Cassin sono così dotte, così capziose, così forti... Insomma, così *greche*... Torna la tentazione del sonno beato sul letto delle retoriche. Parlare, e così facendo, far essere: avere per solo imperativo politico la persuasione consensuale; dilettarsi delle ammirevoli prose romanzesche. Cosa chiedere di più? L'unica possibilità per me, lo sento, starà nel porre a Barbara Cassin una serie di domande collegate le une alle altre.

Prima domanda: Platone. Barbara Cassin si trova obbligata a smontare Platone, in quanto artefice dell'esclusione della sofistica dal corpus filosofico. Ma vi riesce davvero, secondo i suoi stessi criteri, in maniera efficace? Il suo progetto consiste nel contrapporre alla storia filosofica della filosofia una storia sofistica, il che rappresenterebbe un enorme «sommovimento» istoriale. Ma, così facendo, non si finisce per escludere Platone dalla nuova configurazione proprio come i sofisti erano esclusi dalla precedente? Su questo punto Barbara Cassin resta heideggeriana, adottando l'idea di una chiusura dell'ontologia e della metafisica. Fino al punto di pensare che l'entrata in scena dei sofisti nel campo presocratico, entrata in scena che Cassin padroneggia con arte sovrana, porti a compimento ciò che Heidegger, ancora prigioniero dell'autenticità ontologica, ha dovuto contentarsi di programmare. La cito: «Lungi dal cadere in questo modo nella non-filosofia, credo al contrario che ci si trovi confrontati a una presa di posizione tanto forte riguardo all'ontologia e alla metafisica in generale da potersi avverare filosoficamente non superabile».

Ma la domanda è: l'istruzione di questa critica definitiva della metafisica non avviene al costo di un certa sottovalutazione di Platone? Un Platone ridotto all'esclusione della sofistica, e che Barbara Cassin può in tal modo facilmente *capovolgere*, come Marx pretendeva di fare con Hegel? Ah, Platone resta la pietra miliare di tutta la filosofia. Mi spiego meglio: dal gesto che si attribuisce a Platone (fondatore, immemore, limitrofo, sviato...) dipende quasi sempre la leggibilità e il *tipo d'intellettualità* d'ogni impresa di pensiero.

Il capovolgimento di un supposto gesto d'esclusione conduce a un elemento originario di cui non si può mai asserire con certezza che sia stato misconosciuto da Platone.

Barbara Cassin considera una tesi propriamente sofistica – e come tale rimossa da Platone a profitto di un imperialismo ontologico – l'idea che «solo il caso del non-essere permette di prendere coscienza del discorso e della differenza normalmente inscritta nell'enunciato d'identità: è il "non è" che deve diventare la regola dell'"è"».

Ora, non si tratta forse del tema più ricorrente della filosofia antifilosofica (Hegel ci servirebbe qui da paradigma)? Mi spiego meglio: non si tratta forse di un assioma già formulato da Platone stesso, in effetti secondo un'operazione ai suoi stessi occhi paradossale e rischiosa, come annullamento della prima «ontologia», cioè quella di Parmenide? Tre esempi, che Barabara Cassin cono-

sce meglio di chiunque altro, ma che giustamente non sono mai presi in esame, poiché non rientrano nel gesto da lei perseguito di un capovolgimento, nemmeno a titolo di *complicazione* possibile del suo procedimento (cioè, in sintesi, la messa in luce di una dimensione propriamente «sofistica» di Platone).

Nel *Sofista* l'inscrizione della differenza come requisito di ogni possibile identità avviene proprio in ragione del fatto che l'essere, qui considerato come uno dei generi supremi, non è differenziabile se non grazie al fatto che il non-essere è. La regola d'intelligibilità dell'essere *in quanto essere* è proprio il non-essere. Si tratta cioè di pensare l'essere nella sua differenza d'essere, e non come semplice «parte d'essere» di un altro genere supremo (parte d'essere del movimento, o del riposo, o del Medesimo), mentre si tratta di «includere» la comprensione dell'essere nel suo Altro, che è, appunto, il non-essere.

Nel *Parmenide* l'ipotesi finale, da cui nascerà tutto il movimento negativo del neo-platonismo, è che L'Uno non è. La preminenza assoluta dell'Uno non sarà più pensabile se non a partire dal suo non-essere.

Nella *Repubblica* la forma generica dell'essere è l'Idea. Quando si tratta di designare il principio d'intelligibilità dell'essere dell'Idea, di ciò che la rende conoscibile, occorre ricorrere alla trascendenza del Bene. Ebbene, che cosa precisa immediatamente Platone? Che il Bene non è un'idea, e che dunque, rispetto al dispositivo ontologico, ciò che costituisce la radice dell'essere e del pensabile è un'eccezione rispetto all'essere, nella forma specifica di non-essere che è la non-idea.

Il cuore della filosofia – della Metafisica, per osare il termine – non è mai stato la donazione. Al contrario, si tratta sempre di un processo diagonale: di costruire una necessità ontologica, un discorso normato. Per esempio quello dell'Idea, o quello dei generi supremi. Ne deriva che l'essere, il reale di un siffatto discorso, il reale di una siffatta necessità, è proprio ciò che non vi si sottomette, il suo rovescio, il punto diagonale d'eccezione. E di conseguenza l'essere è non-essere proprio a ogni discorso sull'essere. Se l'essere fosse disvelamento e donazione, tutta la filosofia sarebbe intuitiva e poetica, e non concettuale. Il circuito concettuale della filosofia ha per l'appunto la caratteristica di non fondarsi su nient'altro che la propria *défaillance* concettuale; e l'essere, che non si dà mai, è ciò che si sottrae.

Ma sorge allora la domanda: la sofistica non è forse la semplice

immediatezza retorica di una tale sottrazione, la pretesa di stabilirvisi in un'economia necessaria? Di immaginarsi che essa sia già presente nel linguaggio ordinario?

Si potrebbe dire che la sofistica (o la logologia) abbia una fiducia smodata nel linguaggio. Non perché vi rilevi il primato del non-essere e la comprensione «in finzione» di un essere-creato, poiché la metafisica stessa non ha mai cessato di mostrare esempi eloquenti di un tale primato e di una tale modalità di comprensione; ma perché la sofistica presuppone una reversibilità *tecnica* dell'essere e del non essere, semplice arrangiamento retorico (trasmissibile) dell'immediato naturale che ci «dà» il linguaggio. Mentre la metafisica scopre che solo sottomettendo la lingua a una serie di formalismi concettuali assiomatizzati e necessari si può aprire il pensiero al sottrattivo (al non-essere pensabile), il quale arriva solo per mancamento, o in limitazione, di questi stessi formalismi.

Ciò che la filosofia, con Platone, ripudia, non è il paradosso o la complessità «immorale» del primato del non-essere, o della sovranità del linguaggio. Ma, al contrario, la facilità della «soluzione» sofistica. I sofisti esibiscono il fatto che il non-essere sia regola dell'essere. Ma il difficile non sta nell'enunciare o nel dedurne pacificamente la legittimità «democratica» del rètore. Il difficile sta nel *pensarlo*, e nel dedurne matematicamente l'esistenza sofferta di *alcune* verità.

Definisco (seguendo Platone) «filosofia» ciò che è originariamente sottratto a una tale alternativa, ciò che la diagonalizza, situando l'essere in un punto «svuotato» che non è né anteriore al dire né creato da quest'ultimo, poiché il pensiero non vi si apre se non nell'intervallo *costruito*, o nel limite infinito della procedura, dei suoi propri dispositivi discorsivi. Da cui d'altronde il fatto che l'essere (cioè il non-essere) non è dicibile discorsivamente, ma attraverso matèmi, formule, tracce sempre e comunque scritte. E il fatto che la verità è esattamente il contrario di una norma esteriore: è una produzione immanente.

La filosofia definirà «dogmatica» la posizione per cui l'essere si dà in un'anteriorità irriducibile al dire. E «sofistica» la posizione simmetrica, per cui l'essere è una produzione del dire. Per poi definire se stessa come lavoro rigoroso sulla diagonale che sovverte l'accoppiata (in realtà di natura profondamente identica) del dogmatismo e della sofistica.

La mia seconda domanda concerne Lacan. Siamo davvero sicuri di poter tranquillamente ricondurre Lacan, sulla sola base di

qualche riferimento testuale, alla concezione rinnovata della sofistica proposta da Barbara Cassin? Vero è – i riferimenti testuali in questione sono, come sempre quando si tratta di Barbara Cassin, assolutamente rigorosi – che Lacan fonda la realtà nel discorso e suggerisce che il fuori (*dehors*) riveli il discorso, e non il contrario. Certo. Ma né la realtà né il fuori costituiscono il reale. Si noterà che quest'ultimo, inteso nel senso della topica lacaniana delle istanze: primo, è insimbolizzabile, e dunque sottratto alla pura produzione retorica; secondo, se è vero che esso opera per mezzo della parola, ciò è nel senso di causa assente della consistenza della parola stessa, e non come creazione coestensiva alla sua potenza – a tal punto che Lacan sosterrà *in fine* che il reale è «ciò che s'incontra»; terzo, esso si svela non attraverso quella che Lacan chiama una «simbolizzazione corretta», e che Barabara Cassin chiamerebbe una performance, ma attraverso un atto d'interruzione, in cui si avvera come uno scarto, un rovescio; quarto, che anche restando al livello della formalizzazione, che è una scrittura e non un discorso, il reale è l'*impasse*, e non la produzione; quinto (ma punto fondamentale), questo reale, che è l'essere estimo (*extime*) di ogni sapere, resta il garante della verità. Poiché, afferma Lacan, «la verità si situa del supporre ciò che del reale fa funzione nel sapere».

Sofisticare le peripezie del terzetto verità/sapere/reale è ben più difficile che farne la filosofia.

Poiché, se l'essere dei filosofi è sempre il punto diagonale a una nacessità argomentativa, che non si concede se non come mancanza a una tale necessità, Lacan e il suo reale sono molto più prossimi alla filosofia che alla sofistica.

Certo, Barbara Cassin ricorda inoltre come Lacan obbietti a Platone che l'oggetto *a*, nome letterale del reale, è proprio ciò di cui non si dà idea. Ma per l'appunto: per Platone il Bene, l'Uno, o l'Altro sono definiti come denominazioni ultime dell'essere in quanto inassegnabile all'idea. E di cui, quindi, si dà solo poema – è vero – come nell'immagine del Sole della *Repubblica*, o matèma, come nel caso sia dell'oggetto *a* di Lacan, che in quello dell'Uno-che-non-è della nona ipotesi del *Parmenide*.

Poema o matèma, ma non certo retorica delle opinioni.

Da qui la mia terza e ultima domanda. Se è il discorso che crea l'essere, se dunque la performance linguistica è la misura d'ogni «valore», due saranno gli spazi deputati all'espressione massimale dell'essere. Da una parte la cosiddetta politica democratica, intesa nel senso di Hannah Arendt: libera distinzione retorica dei di-

versi giudizi nella pubblica arena, ipocrisia feconda delle opinioni; e, dall'altro, la funzione demiurgica della finzione romanzesca.

Che cosa intendere allora per «filosofia» – ammettendo che (come nel caso di Barbara Cassin) sotto l'insegna sofistica si voglia mantenere e rinforzare una tale categoria – se non la pallida appropriazione di una metapolitica del giudizio assimilata a un'estetica della *fiction*? E, se questo imbastardimento è il destino della filosofia, Platone non aveva forse pienamente ragione a escluderne per principio la sofistica, fondando una discorsività del tutto indipendente, nella quale la definizione dell'essere come non essere determina in realtà una diagonale irriducibile del pensare?

Barbara Cassin associa la sofistica a una molteplicità consensuale di giochi discorsivi, creatrice di mondi. Questa ludicità nietzschiana è per lei radicata nella scienza dei testi. Ma la filosofia comincia con la distruzione del concetto stesso di mondo; lei sa, come Lacan, che non c'è solo un «phantasma» del mondo, e che solo nel suo disfarsi, o nella sua disfatta, è possibile pensare, per via sottrattiva, un qualsiasi reale.

La filosofia si costituisce legittimamente in antifilosofia in quanto assegna l'origine delle verità a un punto di evanescenza d'ogni impatto reciproco tra i discorsi. È un punto siffatto che chiamo «evento»; e non è possibile una retorica anteriore, o costituente, dell'evento, proprio perché il problema stesso del suo nome rimane essenzialmente in sospeso. L'evento è il nome del senza-nome, di ciò che s'incontra, che avviene e suscita una verità *come novità*. Credere che vi sia creazione solo nell'ordine del linguaggio significa confondere la ricerca inventiva e diagonale di una nominazione di quel che sorge con l'evanescenza inaugurale di questo stesso «sorgere». Significa praticare quella che Lacan chiamava «l'idealinguisteria».

In fondo, denegando sia l'evento che la procedura attraverso la quale la sua dimensione sottrattiva è costretta a svelarsi, la sofistica, in materia di creazione e di novità, si limita a fornire una serie di protocolli assolutamente inoffensivi. Quello che intendiamo prendere di mira, nella sofistica, è il fatto che, dietro le sue apparenze sovversive, essa non consente altro, nel pensiero, che una variante tecnica della conservazione dell'insieme delle risorse linguistico-politiche. La sofistica non vale la pena. Come avrebbe detto Deleuze, che pure non credeva nella categoria di verità, la sofistica «non è interessante». Tale è del resto l'argomento ultimo, e principale, dello stesso Platone. La sofistica non è tanto immorale

quanto noiosa: «credere di essere gli autori di un'invenzione audace solo perché si torturano a piacimento gli argomenti, in un senso e in un altro, è un darsi pena su qualcosa che non vale la pena».

Barbara Cassin invece non ci annoia nemmeno un secondo. Forse perché la sua strategia più viva non consiste tanto nel riabilitare la preminenza della sofistica, quanto nel salvare Heidegger. In questo risiede, mi pare, la forza *contemporanea* del suo approccio.

Spostare il centro di gravità del concetto di presocratico da Parmenide a Gorgia. Prezzo da pagare, secondo Barbara Cassin, per far rimontare un certa *fiction* democraticista fin dalle origini, guarendo dalle tentazioni del tipo «grande pensatore delle selve», pur conservando la costruzione istoriale antimetafisica.

Conservare la diagnosi di una chiusura platonica. Non però come gesto d'oblio dell'essere, ma piuttosto, se posso esprimermi in questi termini, come oblio del non-essere, del libero *pseudos* inerente al linguaggio. Come esclusione della sofistica piuttosto che come oblio di Parmenide.

Rimpiazzare l'autenticità heideggeriana, che conserva il primato dell'ontologia sulla politica, con l'ipocrisia democratica. In modo tale che il passo falso nazional-socialista diventa un peccato metafisico, e Hannah Arendt la vera heideggeriana liberale, colei attraverso la quale i Greci sofisticati ci mettono in guardia contro ogni giudizio di verità sulla cosa politica.

Preferire il romanzo al poema, poiché il secondo è pretesto alla donazione, alla presenza e all'ontologia, mentre il primo è gioia dell'artificio, del falso e della logologia.

Questo Heidegger spoetizzato, defilosofizzato, democratizzato, è sufficientemente presentabile perché se ne possa conservare l'arcata istoriale. Cioè la condanna della metafisica.

Insomma Barbara Cassin pensa che l'ultimo Heidegger non fosse poi così lontano dalla redenzione sofistica cui lei lo invita *post mortem*: «Non è dunque a torto che potremmo proporre il nome comune "logologia", già avanzato da Novalis, per caratterizzare al tempo stesso l'ultimo Heidegger e la sofistica».

E si potrebbe concludere che tale nome, comune tanto a Heidegger quanto alla sofistica, conferisce a quest'ultima tutte le necessarie garanzie di modernità.

E si potrebbe anche aggiungere ch'esso dimostri – sarebbe questo a mio avviso l'uso obliquo più fondato del bel libro di Barbara Cassin – che la filosofia deve oggi, per rinnovare il gesto antisofi-

stico che la fonda, escludere l'ultimo Heidegger. Affermare cioè, contro l'avviso di Barbara Cassin e – ammettiamolo – di molti altri, che per pensare nelle condizioni del nostro tempo il reale dell'essere, cioè l'essere come non-essere, cioè l'evento come potenza di verità, dobbiamo rompere il montaggio istoriale heideggeriano, ripristinare Platone, e costruire, senza la minima vergogna, una metafisica del contemporaneo.

Questo libro rinnova all'inverso il coraggio paradossale di un siffatto tentativo «intempestivo». Solo i libri forti stimolano infatti la voglia di tenergli testa.

Christian Jambet e Guy Lardreau
È passato un angelo?*

Se c'è stata nella mia vita una contrapposizione politica che si è progressivamente avvelenata è stata indubbiamente quella, interna al maoismo francese, tra la Gauche prolétarienne, diretta da Benny Lévy, ma di cui furono anche André Glucksmann, Jacques-Alain Miller o Jean-Claude Milner, e l'organizzazione in cui militavo, il cui nome per esteso era «Groupe pour la fondation de l'Union des communistes de France marxistes-léninistes». Fu quindi per me una grande sorpresa quella d'avere, durante gli anni Ottanta, ottimi e stimolanti rapporti con Christian Jambet e Guy Lardreau, che erano stati, da liceali, militanti convinti della Gauche prolétarienne. Abbiamo avuto diverse occasioni di lavorare insieme (si veda ad esempio la premessa al primo testo che figura nella presente raccolta). Mi sono vivamente interessato al bilancio in un certo senso metafisico che ricavavano dalla loro esperienza di rivoluzionari radicali, bilancio condensato in un libro teso e provocatorio intitolato L'Angelo. *Vi erano anche già, beninteso, le radici d'importanti divergenze future, soprattutto in ragione del paragone costante tra l'esperienza politica e l'esperienza mistico-religiosa. Ma vi era anche una tonalità soggettiva, una sorta di* grandeur, *certo un po' enfatica, ma che restituiva abbastanza bene il misto d'angoscia e di slancio quasi solare che segnava le nostre idee e azioni negli anni Set-*

*/ Su Guy Lardreau e Christian Jambet, *L'Ange, ontologie de la révolution*, Grasset, Paris 1976, vol. 1 (trad. it. *L'Angelo, ontologia della rivoluzione. Per una cinegetica del fantasma*, trad. di R. Mangoni, Marsilio, Padova 1978).
Si noti che l'espressione idiomatica originale «*Un ange est passé*» è comunemente impiegata per segnalare un silenzio improvviso nel mezzo di una conversazione tra più interlocutori, N.d.T.

tanta. Mi separa oggi da Guy Lardreau – autore di un'opera filosofica importante – la sua morte prematura, e da Christian Jambet il ciclopico lavoro d'edizione, di ricerca sulle fonti e di commento raffinato cui si è consacrato, nel campo delle filosofie che rinviano ai grandi monoteismi. Così stanno le cose.

Lardreau e Jambet ci significano questo: la Rivoluzione culturale in Cina, il Maggio '68 in Francia, non erano affatto né un processo, né una politica, né che so altro che fosse di questo mondo. Per fondare una simile insurrezione degli animi occorre ricorrere a un'ontologia del Due, al manicheismo. Il Ribelle si è sollevato, ma non tanto *contro* il Padrone, ma altrove, in un mondo la cui essenza è l'eterna insubordinazione contemplativa, ove più nessun padrone può tenere il proprio discorso regolatore. Lardreau e Jambet, restando fedeli in questo allo spirito del 1793 cui si riferiva la Gauche prolétarienne, partono dall'assunto che la rivoluzione non è altro che l'istanza della Libertà assoluta, la dissoluzione d'ogni effetto di dominazione. Il loro concetto di rivoluzione è la rivoluzione democratica borghese spinta alle sue estreme conseguenze, la Grande Democrazia, l'abolizione del concetto stesso di tirannide. Ogni impresa che, anche partendo dalla ribellione, restauri di fatto un nuovo dominio, anche quando, e soprattutto quando pretende alla rivoluzione, è la forma singolare assunta dal mondo del padrone messo a confronto con quello del ribelle. Occorre quindi distinguere:
– la Rivoluzione culturale, assunzione angelica del Ribelle, avvento dell'altro mondo, libertà assoluta affrancata dalla carne e dalla morte;
– e la rivoluzione ideologica, discorso del padrone rinnovato, reiscrizione in questo mondo al di là della bufera; novità, certo, ma novità *della contro-rivoluzione culturale.*

Questa distinzione diventa chiara alla luce di un raffronto sistematico tra la Rivoluzione culturale in Cina e la rivoluzione culturale cristiana. Così come san Paolo, genio della rivoluzione ideologica, ha fondato la Chiesa e il suo dominio a partire da un'insurrezione di massa d'essenza manicheista, che rompeva in due la storia del mondo antico (rottura la cui traccia si rivela in seguito attraverso tutte le grandi eresie), in maniera analoga il maoismo ha in fin dei conti rigenerato il partito e il marxismo a partire da una sollevazione (quella delle guardie rosse) che poneva, nel cuore

stesso della storia borghese, l'esigenza di un altro mondo, di un'altra storia.

La rivoluzione ideologica, cristiana o marxista che sia, è ciò attraverso cui la potenza d'alterità assoluta del Ribelle cambia il mondo del Padrone, in modo tale che sia restaurata una sottomissione generale. Capovolgere la ribellione in sottomissione assoluta, questo è il tranello teso al ribelle dai suoi nuovi padroni e il loro nuovo discorso. Ben lo si vede quando si consideri come i monaci siano riusciti a captare e ad asservire l'odio del mondo espresso dall'insurrezione spirituale dei poveri al crepuscolo del mondo antico. Facendone un ordine, una reclusione, una legge implacabile. La libertà assoluta del vagabondaggio primitivo, l'egalitarismo selvaggio, il disprezzo di *questo* mondo, sono diventati (da quando il padrone antico ha ceduto il posto al nuovo padrone cristiano, istruito dalla ribellione) l'obbedienza assoluta al Superiore, la gerarchia, l'ordine divino di un mondo radicalmente unificato.

Si constata la stessa cosa, secondo Lardreau e Jambet, in quel che il partito è riuscito a fare dei ribelli rossi in Cina, sotto la legge di un nuovo concetto di dittatura del proletariato: obbedienza operosa, mortificazione sacrifica, irreggimentazione, culto infinito del Capo e del Testo, barbarie dell'estinzione del pensiero.

In entrambi i casi una sola e medesima categoria presiede al capovolgimento: la categoria di Lavoro. I monaci zappano l'orto, le guardie rosse dissodano terre vergini. Quelli che erano *dell'altro mondo* vengono totalmente asserviti alla terra. La rivoluzione ideologica fa sì che lo facciano di loro spontanea volontà, presi nel *sembiante* di rivolta rappresentato dall'ideologia rivoluzionaria.

E così Lardreau e Jambet ci spiegano come, partiti dopo il Maggio '68 per la rivolta senza limiti, l'avvento di un altro Pensiero, l'odio per il sembiante revisionista, si ritrovarono istupiditi, a inanellare due o tre frasi di Mao, letteralmente prostrati fino a terra sotto gli ordini assurdi della cricca che dirigeva la Gauche Prolétarienne. Brutta storia, in effetti, da cui pochi si sono rimessi, e che non può essere intelligibile che a condizione di parecchie digressioni.

Ebbene, questo libro scoraggia di primo acchito, in quanto idealista e fascista.

Idealista, sicuramente: «Il reale non è altro che discorso». O ancora: «il mondo è un fantasma» (p. 18)[1].

1/ Tutte le citazioni che seguono fanno riferimento all'edizione francese dell'*Ange*, qui in nostra (ri)traduzione, N.d.T.

E fascista: «Posso finalmente scrivere la parola d'ordine ormai inutile, che avrei dovuto gridare cinque anni or sono: *"l'odio del Pensiero è al cento per cento reazionario se non si accompagna all'odio del Proletario"*» (p. 136).

Odio del pensiero *e* odio del proletariato, ecco una figura ideologica esemplare del fascismo.

Inutile nascondersi, per compensare, dietro il culto delle masse[2]. Il fascismo è a sua volta dottrina violenta delle masse.

Mettiamoci una croce sopra: il fascismo non si discute.

Ma non si potrebbe anche dire il contrario? È un testo antifascista in quanto nega radicalmente ogni biologia politica, esclude ogni naturalismo, stanando quel che si cela dietro l'abiezione prefascista dell'apologia indifferenziata del godimento. Sì, comprendiamo lo sforzo della diatriba contro Lyotard-bugiardo (p. 213), della necessità imperiosa di una morale, del processo intentato a Sade, considerato come un detestabile sembiante di ribellione, il peggiore dei compiacimenti, il peggiore dei maestri (p. 184). Non possiamo non rallegrarci quando i partigiani dell'Angelo affermano che Lyotard (e noi aggiungeremmo anche Deleuze) «non è una teoria, ma un programma: il programma della fascistizzazione degli spiriti» (p. 219).

Ed è un testo materialista, per lo meno nel senso che la sua interrogazione proviene dalla storia, dalla storia ben incentrata, senza errore su quel che più importa: Lardreau e Jambet si rifiutano, al contrario di molti loro ex-compagni, che invece vi si prestano senza ritegno, di nascondere la forza e la novità, o di organizzare l'oblio, della Rivoluzione culturale, del Maggio '68, della banda di «maoisti della *Cause du peuple*». Restando i custodi di questa irriducibile fedeltà alla rivolta, di quest'*altra cosa* intravista e praticata. La traccia reale del movimento del mondo non fu per loro un semplice passo falso sulla sabbia prima che montasse la marea degli emolumenti borghesi.

Più sostanzialmente ancora, è a partire da questa esperienza inaudita, della sua rottura, che possono dettar legge alla filosofia, e

---

2/ Masse di per se stesse incoscienti, assunte nella categoria dell'in sé: «Le masse non hanno bisogno dell'Angelo, poiché lo sono» (p. 79). Se ne evince una considerazione a parte del problema degli intellettuali come problema separato, eccezione del per-sé: «(L'Angelo) non è altro che l'esigenza, per gli intellettuali, di non illudersi sull'Etica» (*ibid.*). In realtà gli «Angeli» non hanno cura delle masse e del loro movimento reale. Solo importa loro della salvezza degli intellettuali.

non il contrario. Intendiamo dire che Lardreau e Jambet mantengono l'idea della rivolta, e per questo hanno bisogno di un sistema a partire dal quale essa sia inverata, fosse anche il sistema pessimistico ereditato da Freud e Lacan.

Perché per Lardreau e Jambet filosofia vuol dire Lacan. Ma dalla forclusione di cui è oggetto la rivolta in Lacan i due traggono la coraggiosa conclusione che occorra trovare un mondo – il mondo del ribelle – in cui Lacan, come pensiero, sia a propria volta forcluso.

Tuttavia questa scommessa sulla fedeltà, di cui si può misurare la grandezza rispetto alla rinuncia generale sotto la ferula di nuovi borghesi, si fa strada difficoltosamente e si trasforma in fin dei conti in profezia pressoché disperata, in Attesa millenarista. «Deve venire l'Angelo» (p. 36), un grido strozzato. Quello che sembrava lo zoccolo duro di un'insurrezione popolare ineffabile, in se stessa e nei suoi effetti, evapora e diventa questione aleatoria, vana allegoria del Ritorno. Il Ribelle non agisce in questo mondo, egli è, e fu, pura Visitazione:

Ho tentato di mostrare come i due grandi temi attraverso i quali si era detta la rivoluzione culturale si fossero rarefatti e pervertiti. Col tempo, la Ribellione stessa si trasforma in Obbedienza; è la triste fine per cui il monachesimo riduce il Ribelle a un'ombra esangue che recita in ginocchio le virtù della sottomissione (in quanto al Ribelle in quanto tale, occorre immaginarsi che sia già partito altrove, e che, abbandonando questa storia, che pure aveva attraversato con furore, abbia fatto ritorno alla propria, ove tramare incessantemente la rivoluzione culturale) (p. 134).

Traversata, ritiro oscuro: la rivoluzione culturale non si trama in un punto visibile, in un esistente. Partiti dall'idea che il suo regno fosse possibile, ecco che ora si comincia a dubitare, e che Lardreau e Jambet passano dalla più esaltata delle certezze – questo, della Rivoluzione, ha avuto luogo – alla banale e costernante domanda propria a tutta la piccola borghesia intellettuale a partire dalla disfatta del 1972: era dunque un sogno? Forse tutto ciò, in realtà, non era niente. Il nichilismo etico sommerge l'audacia della scommessa del Ribelle. Solo grazie a un sussulto finale, e ricorrendo a un modesto calcolo, i nostri angeli decaduti riescono a mantenere, precariamente, la fede:

E aggiungerei ancora una cosa, che avremmo comunque ragione d'aver

torto. Sì, se non ci fosse gente come noi, per quanto ci si possa considerare fuorviati, e a costo di passare per balordi, il mondo sarebbe ancora peggiore di quello che già è. È in questo senso che possiamo affermare, proprio come faceva Rousseau, che nessun uomo potrebbe osare dirsi migliore di noi (p. 153).

Com'è possibile che ciò che li aveva in un primo tempo fatti fortemente insorgere veda ora la propria sostanza storica ridotta a un simile «ottimismo» morale assediato dalle forze del dubbio?

Questo percorso esemplare, che rischiara un'idea giusta (la storia del mondo, a partire dagli anni Sessanta, ha subìto una nuova orientazione), fino a farla svanire, merita d'esser seguito da vicino, poiché è quello di un tentativo di bilancio. E il bilancio è interessante per noi, noi rivoluzionari maoisti per i quali la Rivoluzione culturale e il Maggio '68 non sono dei luoghi della memoria, ma la sostanza del presente.

È tra due negativi che Lardreau e Jambet cercano di mantenere la presa sulla novità, sulla rivolta.

Prima di tutto, la filosofia cui s'ispirano: Lacan, teorico del discorso del Padrone e negatore di ogni mondo che non sia un tale discorso. Ricordiamo schematicamente quali sono i suoi punti fermi: l'uomo è sesso e linguaggio. Il suo desiderio non è altro che una certa articolazione soggetta alla legge del significante. Ma, il punto di presa del significante è la mancanza come causa. La castrazione, che stabilisce un'equivalenza tra Desiderio e Legge, connettendoli in uno spazio senza né dentro né fuori, è ciò che sancisce un destino: che il desiderio, in quanto desiderio dell'Altro, si regoli sul Medesimo. Preso nel corteo del significante ove il suo oggetto si presenta unicamente come assenza, il desiderio cede sotto il peso del significante-padrone, significante della mancanza, significante di nessun significato. Non vi è corpo (sessuato) se non soggetto alla Legge, predisposto dal discorso del Padrone. La ribellione è sempre, nel suo desiderio dell'Altro, desiderio della sottomissione assoluta. Lacan risponde così ai contestatori gauscisti di Vincennes, nel 1969: «È un padrone che cercate, lo avrete».

Lardreau e Jambet vogliono pensare la ribellione secondo questa razionalità freudiana, che, senza ipocrisie, ne ribadisce, come già avevano fatto i Greci, l'impossibilità radicale.

Vediamo più da vicino questa antinomia: Lacan fonda la rivoluzione come necessariamente al passato, come «questione trascen-

dentale»[3]. Se infatti ciò che ha avuto luogo (Rivoluzione culturale, Maggio '68, Gauche Prolétarienne) viene misurato a partire dal fatto che Lacan lo dichiara impossibile, non vi è altra strada che quella di formulare la domanda: com'è possibile la rivoluzione?

È a partire da questo punto che tutto vacilla, poiché la domanda non è veramente reale. Nemmeno per Lardreau e Jambet, salvo spingersi già fino ai confini dell'oblio. La rivoluzione *è*. E in un certo senso è persino, storicamente, la sola cosa che veramente sia, poiché i suoi avversari non hanno altra politica interna che l'opporsi a essa: controrivoluzione.

Rivolgere all'insieme di quel che è la domanda kantiana circa la sua possibilità significa fingere d'estrarsi da un tale insieme, installandosi nella figura fittizia dell'aldilà.

La piroetta dell'Angelo è la seguente: interrogare la Rivoluzione culturale dal punto di vista della sua impossibilità (lacaniana), e dunque come ciò che, ponendo il problema della propria esistenza, porta a stabilire l'esigenza dell'inesistenza: altro mondo, aldilà, regno degli Angeli.

Mentre i maoisti affermano l'inverso: *il* mondo è quello che si avvera nella rivoluzione. Inutile cercarne altri, fosse anche quello della controrivoluzione, la cui legge interna è per noi intelligibile unicamente dal punto di vista della nostra realtà. La Rivoluzione culturale e il Maggio '68 non sono eccezioni isolate, pressoché inintelligibili. Sono la realtà medesima, e ciò da cui deriva ogni realtà.

Nell'ordine della storia del mondo la rivolta è primordiale, il padrone secondario. L'intelligenza del mondo (e dei discorsi) non risiede nella Legge, ma nell'antagonismo.

Non esiste la possibilità di un bilancio lacaniano del Maggio 68. V'è solo un bilancio impossibile. Lardreau e Jambet ricamano la legenda di una tale impossibilità, con i suoi rimandi storici (le origini del cristianesimo). Questo è il primo versante negativo del loro discorso.

Il secondo: del Maggio '68 e della Gauche Prolétarienne Lardreau e Jambet considerano solamente l'aspetto negativo, la pura alterità. Fine del sapere, detestazione della cultura avuta in eredità, attivismo estenuante, annullazione di sé. Eccone il quadro esaltato:

3/ Questione trascendentale il cui correlato, come in Kant, è la fede, la gnosi oscurantista, il suo languore, il suo stile ineffettivo e sdolcinato che, nell'*Apologia di Platone* (C. Jambet, Paris 1976) crea un contrasto imbarazzante rispetto al fatto che l'Angelo trae comunque forza dalla propria connessione con i sommovimenti della storia.

Sognavamo in fondo di pervenire a una lettura del *Capitale* tanto bruta quanto quella che gli «antropomorfiti» avevano potuto fare della Bibbia. Provavamo il desiderio di una sovrana amnesia. Il loro furore nel distruggere i templi, nel profanare i sepolcri pagani per venderne il marmo ai fabbricanti di calce – era un'amnesia simile.
Saremmo stati capaci di dare alle fiamme la Biblioteca nazionale per pagarne lo scotto necessario [...].
Volevamo l'umiltà; il santo e il suo statuto d'abiezione, di scarto, di rifiuto, cui l'intellettuale si sentiva più intimamente in accordo, ecco verso che cosa tendevamo [...].
Ed era normale che, volendo rompere con ogni filosofia della sopravvivenza, con il *conatus* di cui si sa quale posto occupi nella meditazione classica, finissimo per ritrovare il distacco cristiano: il disprezzo di tutto, l'odio della famiglia e l'orrore del mondo nel suo insieme; normale che riapparissero le forme più aberranti di mortificazione del corpo, d'esaurimento dei propri desideri. Assistemmo alla risurrezione del digiuno, a una demenza dell'attesa. E, con grande stupore, ci rendemmo conto che non avevamo più paura della morte (p. 132).

Della bufera, Lardreau e Jambet conservano solo una memoria soggettiva e infima. Un po' prima del passo summenzionato evocano la «compunzione dell'intellettuale», e affermano d'aver potuto sperimentare «il dolore dell'anima», «le lacrime dell'amore accompagnano quelle della penitenza». Dalla sollevazione operaia non hanno ricavato altro, nel loro inverosimile narcisismo, che questo slogan assurdo: eravamo (noi intellettuali) tutto, saremo niente.

Ed è, paradossalmente, la ragione per cui sono, checché ne dicano, così poco cambiati. È in tutto e per tutto il loro essere precedente che si esprime, l'essere dell'intellettuale borghese che ancora non riesce a farsi una ragione d'aver potuto rinunciare alle sue gioie ordinarie, sennonché, facendo della *propria* rinuncia una figura esaltata – una forma d'idealismo filosofico –, evitano in realtà di rinunciare *fino in fondo*. La loro rinuncia è tanto minima che eccoli di ritorno, Lardreau e Jambet; se Lacan è rimasto per loro in piedi è in quanto l'ascesi ribellistica, la follia del corpo estenuato e della razionalità sconfitta, contenuti privilegiati e negativi della loro esperienza, assicuravano in loro la permanenza dell'intellettuale ordinario.

Il rivoluzionario proletario non è rinuncia, ma scissione affermativa.

Lardreau e Jambet hanno condiviso con i loro avversari deleuziani il convincimento aristocratico che la militanza rivoluzionaria sia innanzitutto rottura assoluta, uno sputarsi addosso, epurazione interiore. La loro unica forza sta nel rivendicare questa figura negativa, invece di prenderla a pretesto, come fanno altri, per farsi beffe di quello che sono stati per quattro anni, esigendo il ritorno alle gioie anteriori[4]. Il fondo però rimane, in tutta la sua insigne debolezza: la volontà smodata di sopravvivere dell'intellettuale borghese, fosse anche nella rappresentazione immaginariamente tragica del proprio spossessamento.

Lardreau e Jambet avanzano dunque tra due negazioni che si rispondono e si consolidano reciprocamente, anche quando sembrano escludersi: il lacanismo, che in nome del mondo inteso come discorso nega la rivolta, e l'ascesa manicheista, che in nome della rivolta nega il mondo.

L'incontro tra il lacanismo e il Maggio 68 si traduce dunque in una variante della questione trascendentale in cui l'oggetto stesso diviene evanescente: com'è possibile la negazione del mondo?

L'enorme digressione attraverso le origini del cristianesimo, che occupa l'essenziale del libro[5], diventa a questo punto chiarissima. Il «mio regno non è di questo mondo» vale infatti come massima del Ribelle, dal momento che il mondo è del Padrone.

Quello che Lardreau e Jambet, da limpiaoisti irriducibili, chiamano «rivoluzione culturale», è l'irruzione immaginaria assoluta del fuori-mondo, eradicazione definitiva dell'egoismo. Il «rompere in due la storia del mondo» (p. 226). L'ideologismo della rifondazione di sé, fascista nella sua ambizione settaria alla purezza assoluta, alla semplicità assoluta, al ricominciamento *da zero*.

Perché questo zero alla fin fine è il popolo stesso, il popolo lavo-

---

4/ Cioè il godimento sereno delle briciole dell'imperialismo, il salario del cane da guardia antiproletario e antimarxista, e l'inutilità stipendiata del buffone.

5/ E ciò che lo rende interessante nello specifico. Comprendere la forza di massa e di rottura che ha dato vigore, per circa due millenni, a questa religione, costituisce un discorso storico superiore alla norma. A coloro i quali sostengono, con occhi torvi e convinti di annichilirci, che i maoisti sono i cristiani del nostro tempo, risponderemo quanto segue: se con questo intendete che per noi il pensiero marxista è una forza popolare per i secoli a venire, beninteso! E anche dippiù. Là dove Lardreau e Jambet sbagliano è quando ragionano in termini di ripetizione e credono che il problema immutabile sia lo stesso del cristianesimo: «Fino a quando il modello, per il momento eterno, delle rivoluzioni culturali, e della cristianità non saranno intesi, che cosa può davvero fare per noi questo sapere la cui novità ci affascina?» (p. 232).

ratore, al quale bisogna inculcare con violenza la purezza, la semplicità. Dall'Angelo al carnefice millenarista – l'abbiamo visto con Lin Piao, l'abbiamo visto con l'Armata Rossa giapponese, e l'abbiamo intravisto con la Gauche Prolétarienne – il passo è breve.

Certo, Lardreau e Jambet sanno che «negazione del mondo» non vuol dire niente. Bisogna postulare (e azzardare) un *altro* mondo. L'Angelo rilancia senza sosta la semplice proposizione: ci sono due mondi (due discorsi). Tutto si scinde allora in un'ontologia manicheista in piena regola, partendo però dalle «nozioni comuni» a ogni bilancio piccolo-borghese del Maggio '68: Corpo e Discorso.

Il corpo deve dividersi in corpo non sessuato e corpo sessuato (o, secondo i Padri della Chiesa in corpo glorioso e Carne). Il secondo rinvia al Padrone, il primo invece no.

Il discorso è discorso del padrone e predispone il corpo sessuato. Ma il corpo glorioso, l'Angelo, si regge sul discorso del Ribelle:

> Dire che il sesso è del Padrone è una tautologia, è come dire che il discorso del Padrone è del Padrone. Ma, se il sesso non è il corpo, allora il discorso del Padrone non è il discorso. E, visto che parliamo dell'Occidente, la ragione non è il pensiero [...].
> Se non tentassimo questa disgiunzione tra il pensiero e la ragione, tra il corpo e il sesso, affermeremmo l'impossibilità della ribellione.
> [...]. Occorre vi siano non due oggetti del desiderio – punto sul quale si fuorviarono i Padri – ma due desideri.
> O meglio: un desiderio, cioè un desiderio sessuale, e un desiderio che non abbia niente a che vedere con il sesso, che non sia nemmeno desiderio di Dio: ribellione (pp. 35-36).

A questo punto lo scoraggiamento critico ci coglie nuovamente. Fandonia, dopotutto, questa storia di dualismo, e su entrambi i suoi versanti. È altrettanto falso che il desiderio sessuato sia del Padrone, quanto che il desiderio non sessuato non lo riguardi in nessun modo. E ancor più falsa l'idea che attraverso una tale distinzione transiti la divisione tra due mondi.

Che dire, se non che nulla, e tanto meno la rivolta, giustifica il Due puro della metafisica? La rivolta è ciò che scinde per eccellenza, dunque non il Due, ma l'Uno che si divide in due rivelando al contempo ciò che l'Uno è sempre stato, il divenire della sua propria scissione. L'unità è sempre unità tra contrari. Su questo punto si oppongono, senza mediazione possibile, due ontologie contraddditto-

rie (metafisica e dialettica). Lardreau e Jambet conservano in effetti la consistenza non scissa dell'Uno, essendo poi costretti, per limitarla, a supporre all'*esterno* un doppio eterogeneo a un tale Uno. La loro massima non è «uno si divide in due», ma «due volte uno».

È chiaro che Lardreau e Jambet si oppongono:
a) all'anarchia del molteplice, la quale, sotto le false spoglie di Natura, prepara il fascismo (*qualsiasi* desiderio è valido, nelle molteplicità macchiniche). È questo il senso dell'aforisma: «Il Due è ciò che protegge il multiplo dall'universalità del padrone» (p. 68)[6].
b) all'usurpazione dell'uno come sembiante e perversione, quale s'incarna nel progetto dello Stato revisionista, nel social-fascismo (*nessun* desiderio vale, ogni esperienza di massa è nulla, solo lo Stato, capitalista unico, fa la politica).

Ma l'approccio che adottano è fittizio. Perché è la problematica «numerica» di per sé a indurre un'ontologia falsificata. L'angelico postulato del Due non è sufficiente per sfuggire alla logica alternata dell'Uno e del Molteplice. La sola cosa che spariglia il quadro aritmetico dell'ontologia è il primato indiscusso del divenire come scissione. Ma è proprio questo che Lardreau e Jambet non possono ammettere, *a causa della loro politica*. Ciò che sostiene irriducibilmente il pensiero politico è infatti l'idea che nel cuore del movimento di massa si realizzi *l'antagonismo* di classe.

Lardreau e Jambet lamentano il fatto che le masse in fin fine non siano state altro, per loro (e, sempre a sentir loro, per le guardie rosse), che un'astrazione:

6/ Cfr. la nota consacrata da Jambet al *Rizoma* di Deleuze e Guattari nella sua *Apologie de Platon*. Siamo d'accordo (vedasi il testo su Deleuze in questo volume) con l'idea di riconoscere in Deleuze lo sforzo di «scongiurare il dualismo», offrendo pertanto i propri servigi al sembiante. Ma è nel cuore stesso del multiplo deleuziano che occorre rintracciare l'antagonismo forcluso, la remissione, tanto più riconoscibile che invertita, all'Uno dello Stato reazionario. È la condizione indispensabile per limitare il fascismo larvato dell'impresa di Deleuze. Collocare l'Uno del Ribelle all'esterno non fa altro che rispecchiare l'esteriorità, supposta da Deleuze, dell'Uno sottrattivo che condiziona le molteplicità, proprio come lo Stato borghese condiziona, in quanto separato, la divisione del popolo, e lo Stato fascista, grazie al terrore, la sua atomizzazione. Per l'appunto: le molteplicità «molecolari» di Deleuze vanno viste come gli atomi disorganizzati a cui lo Stato fascista sogna di ridurre tutte la classi e forze sociali del campo rivoluzionario. È quindi fare troppo onore a Deleuze riconoscerlo, come fa Jambet, come «il solo filosofo oggi in attività». Non più attivo, a dire il vero, di quanto non lo sia la borghesia nella sua pratica ordinaria, la cui essenza consiste nel proibire, nella misura del possibile, che il popolo, sormontando la propria divisione in termini di molteplicità, si scinda secondo l'antagonismo, ponendo così nella storia reale l'Uno del proletariato.

In realtà le masse sono totalmente assenti dalla nostra visione. Continuamente *nominate*, esse non sono che un puro significante, totalmente identiche al nome del Presidente (p. 150).

Le Masse non sono mai state altro per noi che un puro significante, il significante-padrone (p. 136).

Lasciamo per un momento da parte le guardie rosse. Nel caso della Gauche Prolétarienne è stato in effetti così: le avevate prese, le masse, per il loro carattere simbolicamente indiviso, per i segni esteriori che rappresentavano la violenza democratica, la nuda rivolta, la legenda dell'oppressione. Ebbene, sono le masse travagliate dall'antagonismo, e in cui si afferma un punto di vista di classe, che realizzano la politica della rivoluzione. Ecco a cosa avete rinunciato con la Gauche Prolétarienne. Ecco perché siete rinviati a questo bilancio disastroso. Quando i segni sono venuti meno avete perso la testa e il mondo. Quel che irrompeva sulla scena non era più simbolo, ma realtà. L'antagonismo.

L'antagonismo è in realtà l'elemento che presiede *in quanto assente* al bilancio tracciato dagli Angeli. Vi presentate come eroi dei due mondi eterogenei, ma la verità è che al primo contatto con l'eterogeneo effettivo, allorché la vostra brutale esagerazione delle violenze simboliche aveva perso ogni significato, ve la siete scappata a gambe levate, e vi siete dissolti. E ancora oggi pagate il prezzo filosofico dell'erranza che fu quella della Gauche Prolétarienne: una politica fittizia, dal momento in cui il pensiero che la governava pretendeva attenersi alle masse e aggirare l'antagonismo di classe. Perché le masse senza le classi non hanno alcuna esistenza, e diventano in realtà puro segno dell'Idea, dell'Idea di rivoluzione.

Il diniego dell'antagonismo è tale che Lardreau e Jambet sono costretti a postulare i due mondi, il mondo del Padrone e quello del Ribelle, in un'eterna coesistenza:

II. Il Multiplo si riduce a Due. Il duello è dall'Origine. L'Uno può essere/non può essere conquistato.
III. Ogni Pleroma si dà sempre per un Eone, anche se la contemplazione può dissolverlo nella storia (pp. 23-24)[7].

7/ «Pleroma» significa molteplicità unificata, mondo. «Eone» vuol dire esistente eterno. La seconda tesi significa che ciascuno dei due mondi (i quali sono, come indicato dalla prima tesi, «dall'origine») si dà come eterno.

La storia, in cui si risolve l'eternità coesistente dei due mondi, non è altro che una disposizione contemplativa. Ciò che si dà nella forma della rivolta è, nel suo essere, l'inverso: *la coesistenza pacifica.*

Quel che è assolutamente escluso è che un mondo possa sopravvenire solo in virtù della distruzione dell'altro.

Questa giustapposizione eternizzante del Padrone e del Ribelle rende più chiaro ciò che colpisce in questo libro, tanto violento in apparenza quanto «plebeo» nell'intenzione (non sono forse proprio Lardreau e Jambet a scrivere che il loro intento consiste nel «dare agli intellettuali le ragioni per schierarsi dalla parte del popolo»? Ma quel che offre con una mano con l'altra se lo riprende, con la vecchia mano scettica che trasforma le cose semplici in enigmi oscuri: «Bisognerebbe però sapere che cosa sia un popolo!». A quanto pare, quattro anni di Cause du peuple gli hanno confuso le idee): *la concezione borghese del proletariato resta predominante.*

Attribuendo l'integralità della rivoluzione esclusivamente al movimento delle masse in rivolta la piccola borghesia intellettuale la rende misconoscibile, tale e tanta è la contraddizione tra l'evidenza sporadica e circostanziale delle tempeste di massa e l'idea stessa di una trasformazione radicale (fino alla radice) della società e dello Stato. La sola cosa che conferisca corpo politico alla rottura di massa, trasformando la rivolta in mondo, è l'essenza di classe dell'antagonismo, l'esistenza in *questo mondo* – e legge della sua consistenza unica – di due politiche (due concezioni del mondo) rigorosamente contraddittorie, ma entrambe praticabili solo a partire dalla distruzione radicale della concezione avversa. Al di fuori di una tale configurazione la rivolta non è altro che vana ripetizione della protesta infinita, e il suo destino storico consiste nell'essere sconfitta e annullata. Il che è falso: crediamo e possiamo fornire le prove che la storia è la storia delle vittorie, e che non è mai successo che una classe antagonista rispetto all'ordine esistente, dal momento in cui si erige in classe politica, non finisca per vincere, rimodellando il mondo a propria immagine.

Lardreau e Jambet aspirano a un'altra via, poiché il loro concetto di vittoria è totalmente compreso nella metafisica del *definitivo*: al Padrone ammutolito e demolito per sempre. Leggasi: paura e disgusto per la dittatura del proletariato. Il loro salto ontologico consiste nel trasformare idealmente la sporadicità del movimento in eternità della coesistenza.

Questa operazione mentale mira ad annientare (intellettualmente) il proletariato. Privato della propria essenza politica, che risiede nella sua dimensione pienamente antagonista, ridotto a una semplice componente delle masse, il proletariato non è più che il suo essere sociale, cioè il Lavoro. Sarà allora facile sostenere, come l'hanno sempre fatto Lyotard e Deleuze, che la classe non è mai altro che una pedina del discorso del Padrone (capitalista), in quanto è il Capitale stesso preso in considerazione attraverso il lavoro per mezzo del quale si perpetua e si riproduce.

Idea costernante, a proposito della quale occorre ricordare che è proprio *contro di essa* che, fin dai tempi di Marx, si è costruita la teoria marxista della rivoluzione. Farne la prova del nove di una «critica» del marxismo è una di quelle tenaci stupidaggini di cui l'antimarxismo piccolo-borghese ha sempre avuto il segreto. A questo punto, quando la borghesia reazionaria franca e esplicita crede di poter riconoscere in ogni antagonismo, in ogni violenza, la mano del complotto marxista, e quindi la mano dei proletari e dei rossi, essa dimostra di saperla più lunga sul marxismo che tanti nostri dotti, i quali pontificano sulla riproduzione allargata del Capitale e «l'alienazione» degli operai.

Peccato che Lardreau e Jambet sguazzino in questi fraintendimenti ormai secolari.

Giudicate voi stessi:

Con Mao, ripetevamo: «*Lasciate che i bambini vengano a me, visto che essi sono come il sole delle otto o delle nove del mattino*». Con questo vegliardo già sufficientemente affetto d'amnesia da esser costretto a esprimersi solo per parabole, vegliardo supremamente irresponsabile, che davanti alle orde, ai torrenti di guardie rosse assiepate sulla piazza sulla quale sorge il sole, lancia la più folle delle idee, l'idea più profonda della Rivoluzione culturale, in cui il marxismo implodeva più profondamente che in qualsiasi altra cosa si sia potuta dire in seguito, e che mai si potrà dire: «il proletariato siete voi!» (p. 133).

Idea profonda, in effetti, ma idea *marxista* per eccellenza: riconoscere il punto di vista di classe là dove si trova, cioè *nella frazione del popolo rivoluzionario che materializza l'antagonismo*, e da sempre principio medesimo dell'azione marxista. Punta di lancia della rivolta contro la nuova borghesia revisionista e contro la borghesia nel partito, le guardie rosse del 1966 sono il proletariato, proprio nella misura in cui il proletariato non è altro che ciò che pratica

fino in fondo l'antagonismo politico con la borghesia. E, nel gennaio 1967, è la classe operaia di Shangai che sarà il proletariato, prendendo a propria volta la guida in ragione del fatto che la classe operaia, quando irrompe sulla scena come *proletariato*, rivela l'unità d'insieme dell'antagonismo, lo libera definitivamente, come nessun altro sa fare.

Chi ci venisse a dire che il proletariato è l'operaio sfruttato dal capitalismo non fa che provare la nullità del proprio marxismo, al livello più elementare: semplicemente la comprensione della nozione di lotta di classe.

Bisogna abbandonare e depurare la classe *sociale* intesa nei termini di sfruttamento e di sindacalismo, impadronirsi del mondo politico totale, della politica rivoluzionaria d'ogni popolo, affinché si costituisca ed esista il proletariato. Ed è vero che il maoismo e la rivoluzione culturale hanno portato questa concezione marxista al suo culmine.

L'insulsa critica del Lavoro, concepita come critica del proletariato e del marxismo, non è altro che l'adozione delle categorie dell'avversario: la visione puramente «sociale» e oggettivista del fenomeno operaio. Qui si profila la seconda componente del bilancio della Gauche Prolétarienne, di cui Lardreau e Jambet si mostrano incapaci di comprendere i termini. Tutta compresa nell'ideologia apolitica delle masse, la Gauche Prolétarienne traspose ovunque la riduzione dell'operaio al suo essere sociale, cioè appunto al suo essere «di massa». La fabbrica, il lavoro produttivo, il «fascismo di reparto», questo era l'unico orizzonte. *In quanto «massista», la Gauche Prolétarienne fu anche operaista*[8]. Ed è questo che ne determinò il fallimento contro il sindacalismo e il Partito comunista francese, il cui operaismo ne cimentava la base di massa in seno alla classe operaia.

Lardreau e Jambet si mostrano coscienti d'essere stati ridotti alla sottomissione e all'idiozia politica dal culto subdolo del lavoro operaio, del lavoro quale si dà nella fabbrica capitalista:

> Una delle poste in palio essenziali della rivoluzione ideologica, e della definizione che essa propose delle due vie, fu senz'altro quella di permettere una nuova dottrina, la fissazione nel luogo di lavoro, di cui si rivendicava la dignità. [...]

8/ Il termine «operaista» traduce il francese *ouvrieriste* che non indica la corrente marxista italiana chiamata Operaismo, N.d.T.

Questa importante riconfigurazione intellettuale, di cui abbiamo cercato di descrivere le diverse articolazioni, si reggeva in fondo sull'idea seguente: bisognava istituire il Lavoro come ideale [...].
Credevo di poter scorgere [nella rivoluzione culturale cristiana] il medesimo odio che ci aveva animati [noi, la Gauche Prolétarienne] verso questa rottura tra il Lavoro e il Pensiero e la vita rarefatta che ne derivava, lo stesso odio verso i detentori del sapere di questo mondo; ancora non mi accorgevo che ci eravamo adoperati, tanto noi quanto loro, a una descrizione basata su una sopravvalutazione, in ogni caso vantaggiosa per il Padrone del lavoro produttivo (pp. 128-131).
Mi sembra che in fondo fu lo stesso meccanismo a far sì che l'odio del Pensiero ci gettasse nelle braccia del Padrone, noi che credevamo d'aver rotto definitivamente con esso: invece anche noi, marxisti, lo riconducevamo all'amore del lavoro (p. 136).

Il marxismo, teoria e pratica dell'antagonismo politico borghesia/proletariato, non ha nulla a che vedere con «l'amore del lavoro»! Lasciamo questo genere di argomenti alla propaganda giscardiana sulla riabilitazione del lavoro manuale. La Gauche Prolétarienne, purtroppo, non diceva nulla di tanto diverso! Odio astratto del pensiero, amore astratto del lavoro operaio, essa ha oscillato tra la rivolta ideologica e l'operaismo sindacalista, prima di sparire, lasciando alla manovra le sole politiche antagoniste: borghesi e proletari, revisionisti e maoisti[9].

Bisogna riconoscere a Lardreau e Jambet il merito d'aver esecrato l'idiozia operista, che è in realtà il più sommo disprezzo e ostacolo che separi la classe operaia dall'antagonismo, dal programma della rivoluzione e dalla classe in senso politico. Perché solo ciò che concerne tutto il popolo è politico, e veramente antagonista.

9/ Fino a che punto l'operaismo informi la memoria di tutti quelli che furono coinvolti nel tracollo della Gauche Prolétarienne, confermando il loro stesso bilancio catastrofico di un materialismo sociale completamente revisionista e borghese, lo si evince d'altronde in J. A. Miller, un altro lacaniano restaurato. Nel suo «Discorso di Roma» (*Omicar*), la sola allusione al proprio passato «maoista» evoca l'utile umiltà provata al momento della scoperta, nell'incontro con gli operai, di chi è capace di fare qualcosa con le proprie mani. Non è certo un sentimento indegno. Ma è chiaro che è bastato qualche anno par esaurire il fascino politico di un simile insegnamento, permettendo che, al di là di tutto, si tornasse alla logica del significante senza troppe storie. È un tratto comune dell'epoca: quando le lezioni che si traggono dalla storia si limitano al «materialismo», si può tranquillamente continuare a occuparsi delle proprie faccende, e persino trovare pertinente il Programma comune. La sola lezione senza ritorno è la lezione dell'antagonismo.

Non essendo riusciti a separare il proletario dal suo semplice essere sociale oggettivo, Lardreau e Jambet non riescono a infrangere quel che pur cercano di criticare, cioè la definizione operaista dell'operaio, la definizione sindacalista del marxismo, la definizione apolitica, non antagonista e contro-rivoluzionaria della lotta di classe. Eccoli dunque divenire a propria volta contro-rivoluzionari, sputare sulla classe in nome delle masse, sulla rivoluzione in nome della rivolta, sull'azione in nome della contemplazione.

Lardreau e Jambet non colgono assolutamente l'essenza della Rivoluzione culturale, l'essenza di ciò che, forse, avrebbe potuto salvarli dal dualismo mistico dei mondi eterni e dal pessimismo lacaniano: l'antagonismo in quanto tale, il cui luogo è la politica rivoluzionaria del popolo, che non cessa mai di distinguersi dalla politica borghese, facendo valere, nella bufera della rivolta, la forza organizzatrice del mondo proletario.

Diciamo che quel che, per esigenza assurdamente metafisica di purezza, per odio del proletario e del marxismo, per culto delle masse apolitiche, accomuna Lardreau e Jambet e il fascismo, non viene dalla loro critica della Gauche Prolétarienne, ma da quel che ne hanno serbato, e che in fondo li legava ai borghesi e ai revisionisti: una visione ristretta e negativa del proletario, limitata all'officina, concentrata nel sindacalismo dei comitati di lotta.

Separare le masse dalla classe annulla entrambi i termini in questione, e quindi la politica. Le «masse» diventano un semplice nome, e la classe è riassorbita dal sindacato. Lardreau e Jambet tornano al punto di partenza, gli intellettuali e niente di più, o, se si preferisce, niente di meno.

Questo bilancio angelico, per quanto possa sembrare insensato, è in realtà conservatore. Nulla di ciò che determinò l'avventura e il tracollo dei «*maos* della Cause du Peuple» viene veramente messo in discussione. Estrapolata, sul filo della sua coscienza immediata, una tale esperienza è semplicemente acclimatata ed esportata nel fastoso scenario del Manicheismo. L'Angelo non è portatore di alcuna novella che non fosse già nota, e il suo armamentario gnostico, sinuoso ed edotto, non è che la visitazione dell'ombra di un'ombra.

Jacques Rancière

Sapere e potere dopo la tempesta*

Chi segue le pubblicazioni dei nostri amici editori de La Fabrique conosce bene Jacques Rancière, e non ho certo bisogno di presentarlo. Ho scritto parecchio su di lui, spesso in maniera assai critica. Rancière, dal canto suo, pur essendo stato tra i pochi ad aver commentato, già nel 1982, il mio Théorie du Sujet, *di cui all'epoca nessuno parlava – cosa di cui gli fui molto grato – non mi risparmiò affatto. Abbiamo condiviso tante tribune e partecipato insieme a innumerevoli dibattiti. Ci siamo spesso incontrati all'estero, dove abbiamo molti amici in comune. Come dire? Indubbiamente siamo troppo vicini per poter accettare d'essere, su alcuni punti specifici, tanto lontani. Ho pronunciato questo testo, che sarà letto a Cerisy, nella primavera 2005, in occasione di una settimana di studi che gli era stata consacrata. Si vedrà come tenti di portare la nostra prossimità alle sue estreme conseguenze, e come alla fine mi accontenti di reperire un infimo motivo di disaccordo radicale, le nostre interpretazioni divergenti dei* Maestri Cantori *di Wagner!*

Vorrei subito precisare che stasera dirò solo del bene di Jacques Rancière. Ne ho già parlato male troppe volte, in passato, e le mie scorte sono esaurite. Sì, è vero, siamo fratelli, lo sanno tutti, e finalmente lo so anch'io.

Dire solo del bene di Jacques Rancière non è facile, visto la posizione che occupiamo sia io che lui. Non penserebbe forse che es-

*/ Una traduzione italiana della prima versione di questo testo è stata pubblicata in *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, a cura di R. De Gaetano, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2011.

sere l'oggetto di un elogio costante da parte mia sia la cosa peggiore che possa succedergli? E che la decisione di parlarne bene sia in realtà il modo più abile per nuocergli? E come la prenderà se mi metto a sostenere che su molti punti importanti siamo d'accordo? Non sarà forse tentato di modificare la sua prospettiva sui punti in questione, lasciandomi solo al loro cospetto?

Il principio etico che devo adottare sarà dunque quello d'evitare ogni paragone con me, di non dire nulla che mi riguardi direttamente. Né in accordo né in disaccordo, niente. Cento per cento Rancière, elogio integrale. Ed è proprio per cominciare da quanto mi è più lontano che ho deciso di abbordarne l'opera a partire da quello che più mi sembra estraneo: la relazione tra sapere e potere. La dialettica tra sapere e potere si trova oggi accademizzata grazie al riferimento sistematico, e indubbiamente unilaterale, a Foucault. In realtà, sia pure in forma volgare («Ogni sapere è un potere, abbasso l'autorità del sapere!»), si è trattato di una specie di luogo comune tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. Sosterremo che, se qualcuno può rivendicare il merito di un suo dispiegamento concettuale, tanto e più di Foucault, questi è proprio Rancière, che da lì prese le mosse, come si evince dal titolo stesso del suo primo libro, *La Lezione di Althusser*, meditazione sul legame tra il «teoricismo» di Althusser, la sua apologia della scienza, e l'autorità politica reattiva del Partito comunista francese. Tra il sapere dell'intellettuale e il potere del Partito di cui l'intellettuale è compagno, di strada, e di uscita di strada.

Per capire da che cosa cerchi di distogliersi, occorre tornare al contesto degli anni Sessanta, e in particolare alla sequenza cruciale che va dal 1964 al 1968, e che culmina nel 1966. Contesto assolutamente paradossale rispetto al problema che qui ci interessa: esso prepara e organizza il passaggio, a partire dal 1968, da una posizione scientista, che feticizza i concetti, a una posizione praticista, che feticizza l'azione e le idee immediate dei suoi attori. Teniamo ben presente che un tale contesto ha coinciso per Rancière con i suoi anni di formazione.

Guardiamo che cosa succede intorno agli anni 1966-67. Il regno dello strutturalismo è incontestabilmente il regno della scienza. Tanto più profondamente, visto e considerato che non si tratta per niente di uno scientismo ordinario. Questo neo-scientismo è incentrato sul motivo della formalizzazione, e fa riferimento alle scoperte della linguistica strutturale, e della fonologia in particolare. Crede di poter riconoscere i dispositivi dominanti

nelle scienze umane, il marxismo e la psicoanalisi, considerate come teorie implicite della forma: gli apparati psichici come forme del Soggetto nel caso della psicoanalisi; e i modi di produzione, forme della Storia, nel caso del marxismo.

Althusser e Lacan; ciascuno a suo modo, si immettono in questo movimento rivendicando l'ideale di scientificità, cioè l'ideale della formalizzazione, nel primo caso per distinguere radicalmente la scienza della storia dall'ideologia, nel secondo per fare della formalizzazione, come si sostiene in un famoso testo, l'ideale della psicoanalisi stessa. Siamo dunque in un contesto in cui la questione del sapere, nella sua forma più rigida, più dura, cioè quella delle scienze formali come la logica, la matematica o il nocciolo fonologico della linguistica, è paradigmatica.

Ebbene, ecco che appare, nel cuore e alla fine degli anni Sessanta, un'orientamento contrario. Bisogna avere ben presente questo paradosso iniziale per avere una comprensione fondata della traiettoria di Rancière. Paradosso che in effetti è probabilmente l'esempio originario e soggettivamente decisivo di ciò che più tardi Rancière chiamerà (categoria per lui capitale) il rapporto di un non-rapporto, o il non-rapporto pensato come rapporto.

Ricordiamoci che, in Cina, la Rivoluzione culturale si svolge per l'essenziale tra il '65 e il '68, e che il problema delle forme d'autorità del sapere è un suo punto nevralgico. La rivolta studentesca ha luogo contro quelli che le guardie rosse chiamano i «bonzi accademici», di cui si reclama la destituzione, e che non si esita a maltrattare duramene. Si assiste, su grande scala, a una rivolta anti-autoritaria che mira al rovesciamento delle gerarchie fondate sulla detenzione di un sapere. Le rivolte di fabbrica, che trovano la loro forma politica proprio nel gennaio 1967 a Shangai, sono anch'esse delle rivolte anti-gerarchiche che mettono in causa l'autorità fondata sul sapere tecnico-scientifico degli ingegneri e dei capi. L'idea è che la sperimentazione operaia diretta abbia un'importanza per lo meno altrettanto grande. Ecco insomma una sequenza che funzionerà come un punto di riferimento per molti giovani filosofi, tra cui il sottoscritto e Rancière, dal momento in cui ci trovavamo impegnati in un'apologia del concetto scientifico e della sua autorità liberatrice. Il problema non è tanto di stabilire se avessimo torto o ragione riguardo alla Rivoluzione culturale. Resta il fatto che un immenso fenomeno politico sembra polarizzato sul problema del diniego o della contestazione rivoltosa dell'insieme delle autorità fondate sulla detenzione di un sapere. Motivo per cui esso rappresenta, per

i giovani scientisti rivoluzionari che ci apprestavamo a diventare, il più violento e intimo dei paradossi.

Ma torniamo in Francia. A partire dal '67 ha luogo tutta una serie di rivolte degli operai delle fabbriche, che cominciano prima dell'anno '68 e proseguono fino all'inizio dello stesso anno, prima del mese di maggio. Rivolte di tipo nuovo, organizzate da nuclei di giovani operai, spesso non sindacalizzati, e che a loro volta si prefiggono di sovvertire le gerarchie interne alla fabbrica, il che prende la forma, dapprima di una reticenza, in seguito di un'aperta ostilità rispetto all'inquadramento sindacale dei movimenti, e infine di una volontà alquanto sistematica di umiliare le autorità. Nei mesi seguenti una tale volontà porterà alla generalizzazione di una pratica piuttosto violenta: il sequestro dei padroni. Vi segnalo una specie di riassunto stilizzato di tutto ciò nel film di Godard *Tout va bien*, che può essere considerato come un documento artistico sul modo in cui si possono rieducare delle coscienze attraverso appunto l'esperienza di un rapporto sovvertito tra sapere e potere.

Infine, anch'essa preparata a monte da molteplici movimenti di dissidenza, in particolare contro la segregazione sessuale e sociale, la rivolta studentesca del Maggio '68 e degli anni che seguiranno è esplicitamente diretta contro l'organizzazione verticale della trasmissione del sapere. Essa porta, infatti, sul problema dell'autorità accademica, della scelta degli insegnamenti, delle diverse tappe dei corsi di studio, sulle modalità degli esami e la possibilità d'auto-formazione di gruppi di studenti che possano organizzarsi a tal fine in assenza d'ogni figura di professore-sapiente.

Tali eventi determinano un paradosso: il passaggio da una sorta d'ideologia filosofica dominante basata sul paradigma dell'assolutezza dei saperi scientifici e una serie di fenomeni politico-ideologici i quali, al contrario, fanno maturare il convincimento che il legame tra sapere e autorità sia una costruzione politica oppressiva, che debba essere abolita, se necessario con la forza.

Questo spiega il sorgere – per Rancière, per me e per tanti altri, che abbiamo messo in pratica questo paradosso in maniera differente, ma sempre facendovi i conti – di un problema complicato: come sciogliere, abolire le figure esistenti di relazione tra il sapere e l'autorità, tra il sapere e il potere? La domanda sorge naturalmente nel contesto di cui parlavo un attimo fa, a partire dal momento in cui ci si schieri dalla parte del movimento, cosa che sarà il nostro gesto inaugurale in quanto giovani insegnanti. Ma credo che il problema si prolunghi in una forma più complessa nella domanda se-

guente: se occorre destituire l'autorità del sapere, trasformata in funzione reazionaria dalle figure oppressive attraverso le quali il sapere si trova monopolizzato, come si trasmetterà allora l'esperienza? Il problema della trasmissione diventa particolarmente acuto. Se il concetto non è primordiale, se la pratica e l'esperienza effettiva sono le vere fonti dell'emancipazione, come può trasmettersi una simile esperienza? Soprattutto, ovviamente, l'esperienza rivoluzionaria stessa. Quali sono i nuovi criteri di trasmissione, una volta annullata, disciolta e abrogata l'autorità classica del sapere e del potere associati l'uno all'altro, autorità che serviva istituzionalmente da luogo per una siffatta trasmissione? È possibile concepire una trasmissione che non sia imposizione?

O, per formulare la domanda in altri termini: qual è la nuova figura del Maestro (*Maître*), una volta esclusa ogni convalida da parte dell'autorità istituzionale? Ci sono dei maestri fuori istituzione, oppure non ci sono più maestri? Conoscete bene l'importanza di questo problema del maestro nell'opera di Rancière, ma essa è ugualmente cruciale nell'opera di Lacan. Essa emerge contestualmente non solo a partire dal problema astratto e genealogico delle relazioni tra sapere e potere, ma anche, e soprattutto, dal lascito immediato dell'impegno nel movimento di massa mondiale dei giovani e degli operai tra il 1965 e il 1975, e anche oltre.

Si noti come, fin dall'inizio della Rivoluzione culturale, questo problema cruciale della trasmissione fuori istituzione fosse stato formulato da Mao nei termini seguenti: che cosa ne è dei successori della causa del proletariato? E, poiché era lui stesso il primo ad accordare il proprio sostegno prima alla rivolta studentesca, e poi a quella operaia, era evidente che questo problema della trasmissione non poteva passare attraverso il canale dell'autorità costituita, nemmeno per il canale del Partito comunista al potere, Partito il quale, depositario dell'autorità e supposto concentrare l'esperienza rivoluzionaria, diventava di giorno in giorno il principale obbiettivo polemico di tutta questa faccenda. Il risultato fu quello d'erigere Mao a figura di maestro assoluto del movimento. Alla domanda: esistono dei maestri fuori dall'istituzione?, la risposta fu: il maestro slegato dall'istituzione è il maestro del movimento che destituisce i maestri. Ma che cos'era Mao? Un nome proprio. Le guardie rosse proposero in effetti la sussunzione della rivolta, dispersa e infinita, nella trascendenza di un nome proprio. L'autorità di un singolo nome rimpiazzava quella d'istituzioni disparate e burocratizzate. Trasmettere significava quindi: studiare colletti-

vamente ciò che è all'altezza di un tale nome. Questo è il ruolo del *Piccolo Libro Rosso* dei pensieri di Mao: dare forma, nell'incandescenza dell'esperienza, a ciò di cui il nome è custode. È estremamente difficile farsi oggi un'idea dell'entusiasmo suscitato da una tale donazione di forma, dell'esaltazione che regnava all'epoca intorno al tema dello studio, legata a traiettorie politiche inedite, ad azioni senza precedenti.

Si tratta di un esempio caratteristico dei problemi, e delle soluzioni transitorie, apportate allora. Lo stesso Lacan si è personalmente confrontato alla questione della padronanza (*maîtrise*). Non solo ha prodotto un matèma del discorso del padrone, ma ha meditato sul rapporto tra padronanza, trasmissione e istituzione. Avanzando inoltre l'idea importante di una sorta d'equivalenza, per le nuove scuole di psicoanalisi, luoghi di trasmissione dell'esperienza, tra fondazione e dissoluzione. Se si segue la genesi, in Lacan, di una istituzione vera e propria, si constaterà innanzitutto che essa è sotto garanzia radicale del nome proprio di un maestro, a sua volta in eccesso rispetto alle forme costruite della padronanza (anche in questo caso, come per «Mao», «Lacan» designa le condizioni di una trasmissione). E si vede d'altronde come, perché non faccia «effett de colle»[1], pur potendo assicurare la trasparenza di una trasmissione, essa debba essere giorno dopo giorno sul bordo della dissoluzione.

Tutto questo contesto, paradosso storico e soggettivo, è la nostra origine, di noi, «generazione», come si suol dire, che è stata colta dal Maggio '68 come si è colti da un fulmine. E questa origine chiarisce la traiettoria di pensiero di Rancière, sul lungo termine, per la semplice ragione che, a differenza di tanti altri, egli non l'ha mai rinnegata. E per la stessa ragione chiarisce la mia propria traiettoria. Tanto che, a costo di smentire quanto annunciato all'inizio di questo intervento, sarò costretto a ricorrere a un raffronto tra me e Rancière.

Mi imbatto ovviamente nella mia difficoltà iniziale: come fondare il raffronto tra me e Rancière senza appurare preliminarmente che io avevo ragione e Rancière torto? In certi ambienti ristretti, ma internazionali, e, per dirlo senza falsa modestia, di una certa importanza, il raffronto Rancière/Badiou sta diventando a poco a poco un classico. Né io né lui ce ne vantiamo particolar-

1/ Gioco di parole di Lacan difficilmente traducibile tra «effet d'école» («effetto di scuola») e «effet de colle» («effetto colla»), N.d.T.

mente. Pieno di buon senso, Jacques un giorno mi ha detto: «Sai, avanziamo per anzianità». È vero, ma possiamo inorgoglirci del fatto che si tratti di un'anzianità fedele, e non dei vantaggi ricavati da certi colleghi facendo squillare le trombe del rinnegamento («Ci siamo sbagliati, che orrore, abbiamo creduto nel comunismo, siamo stati totalitari, sia, sia, sia, viva la demo-crazia!...»).

Spendiamo dunque qualche parola di natura metodologica a proposito di questo esercizio di stile che è diventato il raffronto tra me e Rancière. In regola generale, esso ha tre funzioni distinte. Il raffronto serve innanzitutto, in molti casi, a costruire un dispositivo critico, mostrando la nostra opposizione, a proposito di oggetti come Mallarmé o Platone, Straub o Godard. Talora serve invece da metodo sintetico per far emergere un problema che si suppone non percepito, ma che circolerebbe «tra» noi. Infine, può funzionare come illustrazione positiva sul lavoro di uno dei due. È questa terza funzione che vorrei adottare, cercando costantemente, e più meno goffamente, di riservarmi il ruolo peggiore. Terrò fede all'assioma «dire solo del bene di Rancière», fosse anche a costo di dire del male solo su di me.

Sul problema che sta al cuore del contesto sopramenzionato, cioè non solo il rapporto tra potere e sapere, ma più in particolare il problema della trasmissione quando si sciolga il legame costituito tra i due termini, direi che Rancière lo consideri un'ipotesi democratica rispetto alle figure possibili di una trasmissione di tipo nuovo. Definisco «democratica» un'ipotesi che è legata all'irruzione, al movimento, alla folla, all'inclusione fulminante. Ma anche a una distinzione «sociale» tra chi viene dal basso e chi sta in alto. Questo tipo di circostanza, unitamente a questo genere di descrizione, configurano la correlazione tra un nuovo regime di trasmissione e di padronanza, e il disfacimento, sempre incompleto, di vecchie pratiche costituite. Sullo sfondo ritroviamo la correlazione tra i temi dell'ineguaglianza e dell'eguaglianza nella loro articolazione effettiva, nel non-rapporto quale viene a sua volta riportato.

La mia prima osservazione è che quest'ipotesi costringa Rancière a una serie di mediazioni di carattere storico. Infatti, un'ipotesi democratica di questo tipo si fonda su una serie di osservazioni circa il disfunzionamento di un certo determinato regime della partizione (*partage*). Attraverso un tale disfunzionamento s'insinua, come in una breccia, la possibilità di una partizione diversa del potere, dei saperi, dei corpi attivi, e, in fin dei conti, dell'intero

visibile. E questa partizione mette all'ordine del giorno una nuova modalità della trasmissione, modalità fragile, transitoria, che non passa più per i canali del sapere costituito, ma s'inscrive proprio nel punto in cui cambia la distribuzione delle insegne del sapere-potere. Là dove si realizza l'inclusione di una parte di ciò che, nella partizione precedente, era senza-parte. Questa trasmissione è realmente democratica perché si articola direttamente su un differenziale rispetto al regime della partizione costituita. Essa interviene nel punto preciso in cui la «*polis*», la Città virtuale del collettivo degli uguali, si separa improvvisamente, anche se non totalmente, dalla «polizia», regime delle partizioni costituite, e delle parti inegualmente distribuite, che include il senza-parte in quanto figura obbligata della ri-partizione.

Insisto sul fatto che il bilancio epocale di Rancière comporta come conseguenza un'ipotesi democratica rinnovata, per il semplice fatto che la mia propria ipotesi è del tutto differente. A dire il vero, e per cominciare a entrare nel mio ruolo negativo, credo che la mia ipotesi sia semplicemente aristocratica. L'emergenza di una nuova trasmissione suppone per me la costituzione post-evenemenziale degli effetti di un corpo eterogeneo. Ebbene, questo corpo eterogeneo è in una dimensione non immediatamente democratica, poiché la sua eterogeneità si ripercuote in modo immanente ma separatore, sulla molteplicità, sul *dèmos* in seno al quale si costituisce. Ciò che rende possibile, se non l'esistenza per lo meno la propagazione dell'ipotesi egualitaria, non è di per sé in un regime propriamente egualitario. Un po' come per la matematica: cosa c'è di più egalitario del suo puro concatenarsi? I pensieri sono strettamente identici dinanzi a questo gioco formale le cui regole sono totalmente esplicite, e in cui tutto è scritto, nulla è celato. Ragion per cui Platone, conferendole lo statuto d'anticamera obbligata alla dialettica, presenta la matematica come la più rigorosa delle eguaglianze. Tale è l'egalitarismo proprio a Platone: l'eguaglianza davanti all'Idea. Tuttavia, come tutti sanno, la formazione del corpo dei teoremi e l'organizzazione della loro trasmissione integrale è frutto d'un gruppo in fin dei conti ristretto di creatori matematici. Da qui il fatto che i matematici propriamente detti costituiscono un *milieu* estremamente aristocratico, sebbene il loro disinteressamento, e la messa a disposizione dell'universale di tutte le loro capacità, non faccia alcun dubbio. È da una simile constatazione, o da questo paradigma della democrazia profonda, che Platone ha tratto le proprie conclusioni sulla rarità dei custodi, e al

tempo stesso la ragione della loro uguaglianza radicale, donne comprese, e sul loro disinteressamento comunista assoluto (non sanno cosa sia la proprietà privata). In questo senso evoco un'aristocrazia della trasmissione, aristocrazia «comunista», il cui problema è oggi di sottrarsi a tutto ciò che ricordi la forma-Partito.

Per evitare d'affrontare il problema, Rancière si attiene il più possibile al processo collettivo e alla sua capacità di rompere le forme costituite della trasmissione, non preoccupandosi d'andare oltre nell'indagine circa i mezzi per prolungarne materialmente gli effetti.

Ecco quale potrebbe essere una forma estremamente sintetica di dire le cose: abbiamo degli ossimori diversi. Quello di Rancière è il *maestro ignorante*[2], il mio è *aristocrazia proletaria*. Ovviamente, per certi versi, questi due ossimori, che sono due massime relative a un giudizio, sono assai prossimi. Visti da una certa distanza, sono stessa cosa. Visti da vicino, sono parecchio differenti. Perché? Siamo in presenza di un problema filosofico che mi sembra ben preciso, ben formulabile. Perché insomma «maestro ignorante» non è sostituibile, come bilancio del paradosso degli anni Sessanta e Settanta, con «aristocrazia proletaria»?

L'ossimoro del maestro ignorante prende posto, che è posto del non-posto, in collettivi contingenti. Vi opera una trasmissione senza garanzia alcuna di tutto ciò che ha avuto luogo, e che convalida in quanto tale. Il maestro ignorante è un'attivazione, espressa in una sorta d'universalità potenziale, di quel che c'è, di quel che, qui, è accaduto. Il fenomeno storico di una tale trasmissione è al contempo immediato e consecutivo.

Anche quella che io chiamo aristocrazia proletaria è un'aristocrazia contingente, ma è prescrittiva, e non semplice testimone democratico della potenza dell'aver-luogo, del divenire messo fuori-posto. Prescrive ciò che considera importante e trasmette, anch'essa senza garanzia alcuna. Ma trasmette *per incorporazione alla sua stessa durata*, il che rappresenta una modalità profondamente diversa di trasmissione.

Lo dico per chiarire l'ossimoro del maestro ignorante, per dire che si tratta di due nomi appaiati e nuovi, entrambi destinati a denominare intellettualmente un certo bilancio del contesto paradossale di cui parlavo poc'anzi.

2/ Cfr. J. Rancière, *Il maestro ignorante*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2009, N.d.T.

Questa dualità conduce a una serie di usi comuni e al tempo stesso dissimili in tutti i campi.

Per esempio, Platone.

Rancière e io sappiamo perfettamente – così come lo sapeva Foucault, che avrebbe sorriso a vedersela attribuita – che la dialettica disgiuntiva tra sapere e potere è innanzitutto, in filosofia, una questione platonica. Platone non cessa di sostenere l'idea per cui esiste un legame obbligatorio tra i criteri relativi all'acquisizione del sapere e la distribuzione dei posti di potere, la disposizione gerarchica della Città (i custodi, i guerrieri, gli artigiani...). Ragion per cui Platone è stato, sia per Rancière che per me, un interlocutore costante e fondamentale. Platone è un crinale, e mi sembra che procediamo entrambi su questo crinale, ma guardando su versanti opposti.

Se si prende la costruzione della *Repubblica*, paradigmatica a questo proposito, si noterà come si possa trattare questo testo sia volgendosi dal lato della distribuzione globale dei ruoli che esso dispone – si direbbe oggi dal lato della costruzione sociale –, sia concentrando l'attenzione sull'educazione dei custodi. Nel primo caso si arriva alla conclusione di Rancière, per il quale l'essenza di Platone è la critica della democrazia. Perché? Perché il principio che governa la distribuzione dei ruoli è l'idea che chi fa solo una cosa, chi è obbligato a svolgere una determinata attività, non può veramente partecipare alla direzione delle faccende politiche. Rancière insiste molto su questo punto. In ultima istanza, ciò che fonda l'antidemocraticismo «sociale» di Platone, non è tanto la necessità di un ozio studioso, o la rigida divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. No, ciò che è essenziale è, ancora una volta, il problema dell'Uno e del molteplice. La distribuzione gerarchica dei poteri in Platone è guidata dalla convinzione che chi sia assegnato a un ruolo produttivo possa assicuralo facendo solo questo e nient'altro. Per l'artigianato (la «tecnica», che include la tecnica poetica, l'arte), il principio dell'Uno è rigido: un uomo, un compito. V'è dunque un'*univocità pratica*. Al contrario, i custodi della Città, cioè i capi politici, sono tenuti a fare molte cose al tempo stesso, pur essendo esentati dalla produzione manuale. Per esempio devono fare della matematica, della ginnastica, delle arti marziali, della filosofia dialettica...

Si può dire che, nella sua visione generale di Platone, Rancière insista sulla dimensione reattiva dell'univocità pratica (ciascuno al suo posto) e io sulla molteplicità teorica (il posto dei dirigen-

ti, da sempre, si s-posta). Se, facendo astrazione dello schema «sociale», si considerano i custodi come una metonimia dell'umanità polivalente, si può reperire in Platone un paradigma comunista. In realtà coesistono, nei dialoghi, una gerarchia implacabile che relega al posto più basso l'artigiano produttivo, e un comunismo generico che si spinge fino all'ipotesi, considerata da Socrate tanto terrorizzante quanto inevitabile, della partecipazione delle donne alla cosa pubblica. La partizione di Platone è quindi una proiezione di questa divisione tra l'ossimoro del maestro ignorante, speculativamente organizzata sul versante dell'univocità pratica, della gerarchia «sociale» e dei suoi aspetti insopportabilmente antidemocratici, e l'ossimoro dell'aristocrazia proletaria, o comunista, che al contrario estrapolerebbe la visione dei custodi platonici come paradigma della molteplicità polivalente, dell'umanità generica (o senza classe) come supporto reale dell'autentica eguaglianza.

Platone trae da questa relazione tra sapere e potere l'idea che il problema-chiave della politica sia l'educazione. Dobbiamo dunque interessarci al trattamento filosofico della questione dell'educazione in Rancière. Si potrebbe a questo punto, per dare un po' più di nerbo alla cosa, osservare come, in Foucault, l'antidialettica tra il sapere e il potere non conduca affatto a una teoria dell'educazione. La ricerca di Foucault porta piuttosto su quella che potremmo definire l'imprevedibilità diagonale delle pratiche, e in particolare delle pratiche locali patologiche, eccessive, plebee, che sono ai confini dell'innominabile e che, in quanto tali, tracciano delle specie di diagonali nello schema d'articolazione tra saperi e poteri.

È ora di dire che la posizione occupata da Rancière è in questo senso del tutto originale, in ragione del sistema di formalizzazione che ha progressivamente ricavato dall'esperienza paradossale di cui si è detto precedentemente. Esiste una circolazione realizzata da Rancière la cui singolarità merita d'esser presa in conto, un circolare della sua scrittura tra le origni schiettamente filosofiche del problema, una serie di materiali tratti soprattutto dalle esperienze e dalle irruzioni operaie del XIX secolo, le tesi dei suoi contemporanei (e di Foucault in particolare), la presa in conto delle posizioni dei sociologi e degli storici (con un contenzioso significativo rispetto all'*École des Annales*), la letteratura e più in generale l'estetica, e infine il cinema. Se si osserva attentamente una tale circolazione ci si renderà conto che essa rende possibile una formalizzazione di quella che poteva essere la nostra situazione nel

contesto degli anni Sessanta/Settanta. L'eterogeneità dei materiali di cui si serve Rancière per la sua propria produzione predispone a mio avviso una formalizzazione efficace dell'esperienza paradossale originaria.

Per quanto riguarda il problema dell'educazione si può dire quanto segue: Rancière non afferma che esso occupi un posto centrale nel processo politico. In questo senso, non convalida la conclusione platonica. Ma nemmeno sostiene il contrario, cioè che l'educazione sia una superstruttura senza alcun privilegio. È un buon esempio di quello che definisco il suo stile «mediano». Per «mediano» non intendo centrista, ma piuttosto uno stile che non è mai definitivo. Un tale stile deriva dal fatto che Rancière cerca sempre un punto in cui le soluzioni ereditate entrino in un gioco che le offuschi, e questo offuscamento vale come dimostrazione che le soluzioni in questione non hanno l'evidenza che pretendono d'avere.

Rancière ha messo a profitto, per sempre, gli insegnamenti tratti dagli eventi di cui parlavo all'inizio. Traendone la conclusione – come ho fatto anch'io – che la lotta sia sempre *lotta su due fronti*. È il grande insegnamento del maoismo. A livello politico la lotta ci opponeva ovviamente ai detentori del potere borghese, capitalista e imperialista, ma questa lotta principale non era possibile se non a condizione di levarsi al tempo stesso contro il partito comunista e il sindacalismo ufficiale. Bisognava certo abbattere l'imperialismo americano, ma non si poteva sperare di riuscirci senza stigmatizzare al contempo la complicità del social-imperialismo sovietico. Per dirla in breve: la vera sinistra combatte sia la destra che la «sinistra» ufficiale. Questo era il contesto assai potente e vasto che ha resistito fino all'inizio degli anni Ottanta, e che faceva da armatura all'idea della lotta su due fronti.

Anche dal punto di vista teorico, che oggi ci preoccupa, c'era una lotta su due fronti. C'era la lotta contro l'idea che la politica potesse essere dipendente da una scienza, e quindi da una trasmissione istituita. Contro l'idea quindi che la politica andasse insegnata agli operai ignoranti e alla gente del popolo dagli esperti, cioè dal Partito della classe operaia. Ma Rancière lotta anche contro l'idea che la politica possa essere una spontaneità cieca, un'energia vitale estranea al concetto e integralmente assorbibile nel gesto della rivolta. Non c'è né il Partito al di sopra del movimento, né un'immanenza movimentista vitale che faccia sì che il gesto della rivolta assorba o esaurisca la totalità della sostanza politica.

Sul primo fronte Rancière dovrà – proprio come il sottoscritto,

e negli stessi anni – rompere con Althusser e scrivere *La Leçon d'Althusser*[3]. Perché per Althusser la scienza rimaneva il punto fisso a partire dal quale assicurare la divisione delle ideologie, ragion per cui è rimasto fedele al partito estremamente a lungo, bel al di là della sequenza di cui stiamo parlando. Non bisogna perdere di vista che dietro Althusser, figura del maestro che detiene un sapere, si nasconde ciò che i maoisti chiamavano «il leninismo fossilizzato». Si trattava del convincimento, slegato da ogni rapporto con il movimento, che la coscienza venisse agli operai dal di fuori, che non fosse affatto immanente a un qualsiasi sapere operaio, e che questo fuori fosse la scienza positiva della storia delle società, il marxismo.

Ma non bisogna dimenticare che c'è un secondo fronte. Rancière deve separare la politica da ogni definizione vitalista, mantenerne saldamente lo statuto dichiarativo, la consistenza discorsiva, la figura d'eccezione. Non ne fa il prolungamento in azione delle forme di vita in quanto tali. La sua tesi è dunque che, se la politica non è transitiva alla scienza, sul primo fronte, essa è tuttavia produttrice di saperi multiformi, assolutamente necessari, ivi compreso per gli attori operai dei conflitti. E su questo fronte dispiega una dialettica del tutto nuova del rapporto tra il sapere e l'ignoranza.

Alla fine, il problema della dissociazione politica tra il sapere e il potere, e la necessità che si dia tuttavia qualcosa di simile a una trasmissione di tipo nuovo, si traduce, in campo puramente concettuale, nella proposta di una dialettica tra il sapere e l'ignoranza, e, più largamente, tra la maestria (*maîtrise*) e l'eguaglianza. Credo che questo genere di dialettica sia al centro di quella parte capitale dell'opera di Rancière che formalizza la sua esperienza originaria.

Dialettica che mi sembra riassumersi in due tesi assai sottili, la cui articolazione è ancora più sottile. Ecco come le enuncerei, formalizzando a mia volta la formalizzazione di Rancière:

a) Sotto condizione che si dichiari l'eguaglianza, l'ignoranza è il punto a partire dal quale può nascere un nuovo sapere.

b) Sotto l'autorità di un maestro ignorante, il sapere può essere un luogo d'eguaglianza.

c) Beninteso, daremo per scontato un punto essenziale, che è diventato un punto fermo dell'opera di Rancière: l'eguaglianza si di-

---

3/ Cfr. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris 1974, recentemente riedito in francese, con una nuova prefazione dell'autore, da La Fabrique (2012), N.d.T.

chiara e non è mai un programma. La cosa suona forse ovvia ai rancieriani qui riuniti, ma resta il fatto che si tratta di un apporto importante della sua impresa. È lui ad aver istituito nel campo concettuale contemporaneo l'idea che l'eguaglianza si dichiari, e non sia programmatica. Capovolgimento fondamentale con il quale mi sono dichiarato, fin dall'inizio, pienamente d'accordo, e tesi di cui bisogna riconoscere il merito al suo autore.

Ancora una breve sequenza comparativa. Io e Rancière siamo d'accordo sulla dimensione dichiarativa dell'eguaglianza, ma non ne traiamo la stessa ermeneutica. Per me il fatto che l'eguaglianza si dichiari e non sia un programma significa che l'eguaglianza è in realtà l'assioma invariante di ogni sequenza reale della politica emancipatrice. Un tale assioma si trova (ri)dichiarato ogniqualvolta che, per delle ragioni evenemenziali, si apre una nuova sequenza della politica d'emancipazione. È ciò che avevo definito nel 1976, in un periodo ancora contemporaneo al contesto originario, le «invarianti comuniste». L'invariante comunista per eccellenza è l'assioma egalitario in quanto assioma di una sequenza. L'eguaglianza in quanto dichiarazione è la massima di un aristocraticismo politico alle prese con una forma specifica e singolare d'ineguaglianza. Aristocrazia politica contingente, che è il corpo attivo portatore della massima in una data sequenza, e che ha per solo compito quello di dispiegarla in tutti i suoi possibili in una situazione determinata. Una siffatta aristocrazia è assolutamente contingente e si definisce unicamente nella misura in cui costituisce l'effettività del corpo della massima, in una data sequenza.

Le cose stanno diversamente per Rancière, il quale diffida dei principi, e a maggior ragione quando questi ultimi possono diventare prescrittivi in rapporto a una sequenza. Questo è il senso profondo delle due tesi che ho formalizzato un attimo fa. Da una parte l'eguaglianza è la condizione per una nuova figura del sapere e della trasmissione. Dall'altra, questa nuova figura, che è posta all'insegna del maestro ignorante, alimenta a propria volta l'eguaglianza, creando nella società un luogo o un distanziamento nuovo per l'eguaglianza.

L'eguaglianza è condizione in quanto il suo dichiararsi istituisce un nuovo rapporto con il sapere, creando la possibilità di un sapere là dove la distribuzione dei ruoli non la prevedeva. Perciò il maestro di un sapere di questo tipo non può che essere ignorante. In questo movimento della condizione la prescrizione egalitaria

istituisce un nuovo regime del sapere e della sua trasmissione, nella forma di un de-rapporto imprevisto tra sapere e ignoranza.

L'eguaglianza è produzione nella misura in cui la nuova disposizione del sapere fa esistere un luogo d'eguaglianza che non esisteva in precedenza. Si è incensata la bella formula secondo la quale essa fa accedere all'esistenza una parte del senza-parte. Quest'ultima mi sembra però un po' troppo strutturale per riassumere in maniera soddisfacente il pensiero di Rancière. Poiché tutto è qui processo, avvento e balenare del senso. E, in questo processo, quel che è capitale è che l'uguaglianza ha una doppia valenza, di condizione e di produzione. È l'intreccio di queste due funzioni che fà dell'eguaglianza *l'evento per eccellenza.*

Il che mi spinge nuovamente al raffronto proibito. Sì, si può dire che la dichiarazione dell'eguaglianza sia per Rancière l'evento medesimo. L'evento in quanto ciò che darà luogo a una traccia indelebile. Nella mia visione delle cose della politica la dichiarazione egalitaria è *resa possibile* dall'evento, e non si confonde con quest'ultimo. È ciò che organizza un corpo, ma a partire da una condizione evenemenziale che non è omogenea alla dichiarazione.

Il congedo dato al Partito è un congedo che non mantiene, per Rancière, il tema dell'organizzazione, lasciandolo in sospeso. Se decidessi di cambiare improvvisamente il titolo della mia conferenza la intitolerei: «Rancière, l'organizzazione in sospeso». Per lui il congedo resta animato dalla preoccupazione di rimanere il più prossimo possibile alla sua stessa irruzione. Questo non vuol dire ch'egli sia per il movimento e contro il Partito, semplicemente vuole restare il più prossimo possibile all'inclusione. Punto soprannumerario, inscrizione indelebile, e tutto ciò in uno scarto, in un rapporto non rapportato, questo è sicuro, è esistito, esiste, a volte, e la storia lo testimonia, e possiamo dunque ammetterlo.

Quanto a me, mi trovo invece alle prese con la preoccupazione, con la difficoltà, di congedare il Partito in maniera tale da non sacrificare l'evidenza seguente: la *continuità* politica è necessariamente organizzata. Che cosa può essere un corpo politico eterogeneo, aristocraticamente portatore dell'eguaglianza, che non sia l'erede o l'imitazione del partito scienziato post-leninista, del partito degli esperti? Dal punto di vista filosofico questa differenza tra la sospensione del principio organizzativo e il suo mantenimento al centro delle preoccupazioni politiche ha delle ripercussioni notevoli riguardo al modo di trattare il rapporto tra evento, irruzione, corpo e conseguenze. Si giunge infine a due definizioni filosofi-

che della politica che sono prossime l'una all'altra, ma che sono anche sufficientemente distinte da non essere necessariamente amiche l'una dell'altra.

Di fatto, la piena intelligenza delle due tesi di Rancière (sulla doppia occorrenza dell'eguaglianza) suppone che si possano trarre alcune definizioni concernenti la politica. La difficoltà d'estrarre dai testi di Rancière alcune definizioni *precise* non è di origine teorica. Non credo che la sua inclinazione antiplatonica sia tale da condurlo a rifiutare ogni definizione, in nome del fatto che la considererebbe addirsi solo alla trascendenza delle Idee. Al contrario, la sua prosa è improntata alla definizione, vi compaiono una quantità di formule ben calibrate che assomigliano a delle definizioni, al punto tale che a volte mi dico che è *troppo* incline alla definizione, e non sufficientemente assiomatico, e che dunque forse è più dal lato di Aristotele... Ma l'accusa è ai miei occhi troppo grave, e la ritiro immediatamente!

Indubbiamente bisogna invece pensare la difficoltà di essere precisi come una difficoltà formale, legata allo stile filosofico di Rancière. Stile del tutto singolare. Appassionato e compatto, e che certamente non ha finito di affascinarci. Tuttavia, per un platonista come me, in filosofia il fascino è sempre equivoco. Anche, e soprattutto, in Platone!

Quando Platone ci affascina, come spesso accade, significa che cerca a sua volta di passare attraverso una certa equivocità.

Lo stile di Rancière ha tre caratteristiche. È assertivo, inanella le affermazioni, ma lo fa in una specie di fluidità singolare che fa sì che l'asserzione sia *portata* dallo stile. Sarebbe senz'altro interessante compararlo in dettaglio con lo stile di Deleuze, che è anch'esso assertivo, ma in modo differente. In secondo luogo, è uno stile senza discontinuità argomentativa. Cioè senza momenti in cui venga proposta una dimostrazione distinta, sulla base di una tesi ben identificabile. È infine uno stile che ricerca un avvolgimento concettuale basato su degli esempi, con l'obbiettivo di creare una serie di zone d'indecidibilità tra l'affettivo e il concettuale. Non si tratta affatto d'empirismo. Ma piuttosto – che Jacques non me ne voglia – di un'inflessione hegeliana: si tratta di mostrare che il concetto è *qui*, nel reale delle inclusioni storiche, così come nell'effettività del suo corso prosodico. Ovviamente il mio proprio stile è sicuramente più assiomatico e basato su formule, e contiene un maggior numero di dimensioni argomentative distinte. In ogni caso, le proce-

dure stilistiche di Rancière, affermazioni fluide, nessuna discontinuità argomentativa, profusione di esempi, rendono difficile estrarre dal testo definizioni precise.

Vorrei farlo risuonare, questo stile. Prendiamo un passaggio famoso, che par l'appunto sfiora una definizione della politica, e riarticola la quasi totalità dei temi cui ho accennato stasera. Si tratta dell'inizio della fine di *Il Disaccordo*:

La politica esiste laddove il conto delle parti (*parts*) e degli elementi (*parties*) della società viene scombinato dall'inclusione di una parte dei *senza-parte*. La politica inizia quando l'uguaglianza di ciascuno con chiunque si traduce in libertà del popolo. Questa libertà del popolo è una proprietà vuota, una proprietà impropria attraverso la quale coloro che non sono niente pongono il loro essere collettivo come identico al tutto della comunità. La politica esiste finché forme di soggettivazione singolari sono in grado di rinnovare le forme dell'inclusione originaria dell'identità tra il tutto della comunità e il niente che la separa da sé, ovvero dal mero calcolo delle sue parti. La politica cessa di esistere nel momento in cui questo scarto non ha più luogo, quando il tutto della comunità è ricondotto nel suo insieme alla somma delle sue parti[4].

Buon esempio di quello che definirei uno stile appassionato e compatto. L'intelligibilità del movimento è interamente costruita dalla sintassi. Diciamo che lo stile di Rancière è uno stile essenzialmente sintattico, con una distribuzione semantica singolare del rapporto tra concetto e esempio. È dunque difficile ricavare da questo testo delle definizioni precise su cose quali la politica, l'eguaglianza, il maestro, il sapere...

Ma ci proverò lo stesso.

Cominciamo da una definizione assai singolare.

Come possiamo definire il «fine» di una politica, o anche il fine dell'esistenza, in una determinata congiuntura dell'attività politica? Intendo nel caso in cui si diano sequenze che facciano esistere una politica emancipatrice. La politica cessa, ci dice Rancière, quando l'insieme (il collettivo) è ricondotto senza resti alla somma delle sue parti. Su questo punto vorrei segnalare una differenza estremamente suggestiva tra me e Rancière, una differenza un po' più esoterica rispetto alle precedenti, perché di natura ontologica. Questa storia della somma delle parti presuppone un'ontologia

4/ J. Rancière, *Il Disaccordo*, trad. di B. Magni, Meltemi, Roma p. 133, N.d.T.

del multiplo che Rancière non ci fornisce veramente. Perché in realtà, rigorosamente parlando, un insieme semplicemente non può essere ricondotto alla somma delle sue parti. C'è sempre qualcosa che, nel computo delle parti, eccede l'insieme stesso. Ed è proprio un tale eccesso che, per parte mia, ho definito stato, stato del multiplo, stato della situazione. Il momento in cui un collettivo non è altro che la gestione della somma delle sue parti è quel che Rancière definirebbe la «polizia» (*police*) e che io definisco lo «stato». Ma a questo punto le strade si dividono. Per Rancière il criterio di cessazione della politica è il momento in cui è restaurato lo stato del collettivo, la polizia delle parti. Mentre per me un non può esistere cessazione della politica in tale senso, per la semplice ragione che l'eccesso dello stato è irriducibile. Vi è sempre qualcosa, nello stato, la cui potenza eccede la pura presentazione del collettivo. Vi è del non-presentato nello stato. Non si può quindi immaginare che la politica cessi nella figura di un insieme ricondotto alla somma delle sue parti. Non voglio spingermi oltre, ma questo implica, che, per quanto mi riguarda, non esiste descrizione strutturale possibile di ciò che potrebbe essere la cessazione della politica. Per questo, in generale, non faccio la stessa diagnosi di Rancière *circa la sua esistenza*. Perché differiscono i nostri stessi criteri diagnostici rispetto a ciò che è la sua cessazione. Vi è per lui una forma strutturale designabile della fine della politica, il momento in cui il soprannumerario è abolito a profitto di una restaurazione senza resto della totalità come pura somma delle sue parti. Disponendo di un criterio di cessazione della politica, Rancière può designare il suo assentarsi, senza fine. Visto che invece io non dispongo di un tale criterio, il problema della politica resta per me, per lo meno dal punto di vista strutturale, sempre aperto. Si tratta probabilmente del punto puramente ontologico di una differenza di diagnosi relativa alla congiuntura, differenza che indubbiamente è alla radice di una differenza empirica: Rancière, al contrario di me, ormai da tempo non fa più politica organizzata.

Ora, è possibile definire l'eguaglianza? L'eguaglianza è una dichiarazione, situata certo in un dato regime d'ineguaglianza, ma che enuncia l'aver luogo del momento dell'abolizione di un tale regime. Non si tratta del *programma* dell'abolizione, ma dell'affermazione che una tale abolizione *ha luogo*. Sono profondamente d'accordo con questo gesto fondamentale. Si vede allora che l'esercizio dell'eguaglianza riguarda sempre le conseguenze e giammai il perseguimento di un fine. Causalità, o conseguenze, e non fina-

lità. Punto essenziale. Ciò che si può ottenere, e che si tratta di organizzare, sono le conseguenze della dichiarazione d'uguaglianza, e non i mezzi per ottenere l'eguaglianza come fine. Anche su questo punto sono perfettamente d'accordo. Ciò significa, nella concettualizzazione di Rancière, che l'eguaglianza non è mai un'idea. Non può esserlo, poiché è un regime dell'esistenza collettiva in un dato tempo della storia. La dichiarazione che ha per contenuto (al di là delle diverse forme) «siamo uguali» è un termine situato, sebbene storicamente soprannumerario, le cui conseguenze diventano reali. Tale è la visione di Rancière. Per me, fondamentalmente, l'eguaglianza è un'Idea, sebbene in un senso molto particolare. È un'idea in quanto invariante della dichiarazione politica quale si costituisce nelle conseguenze della politica d'emancipazione. Essa *è* dunque eterna nel suo essere, sebbene la sua costituzione locale in un mondo determinato sia la sua sola forma possibile d'*esistenza*. Parlando d'eternità e di differenza tra «essere» e «esistere», interpreto ancora una volta – ve ne sarete accorti – il ruolo di dogmatico impenitente. È senza dubbio in questo punto preciso che interviene, ivi compreso nel cuore stesso dell'azione politica, una separazione tra platonismo e non-platonismo, o antiplatonismo: sullo statuto ideale o non ideale dell'eguaglianza. E al tempo stesso saremo d'accordo per dire che l'esercizio dell'eguaglianza riguarda sempre le conseguenze. Ma questo accordo pratico è sufficiente per compensare il disaccordo ontologico? No di certo, o solo localmente, in certe circostanze, ma mai continuativamente. Per la semplice ragione che l'eternità dell'assioma egalitario implica un tipo di continuità che Rancière non può ammettere in quanto tale.

Su tali basi – politica, eguaglianza – si può intraprendere (terza definizione) una critica della figura del maestro. Sarebbe del resto interessante censire le figure del maestro nella filosofia francese contemporanea. La critica della maestria (*maîtrise*) nel suo senso convenzionale propone una figura inedita descritta con finezza da Rancière. Tale figura, grazie al duetto maestro ignorante/comunità degli eguali, ha il potere di annullare il legame istituito da Platone tra il padrone (*maître*) dei saperi e il dirigente della Città, tra sapere e potere. Nel lessico di Lacan ciò significa porre fine alla confusione tra il discorso del padrone e quello dell'università. Credo che sia su questo terreno che Rancière ha dimostrato la fecondità delle risorse attinte nell'invenzione operaia e rivoluzionaria del XIX secolo. Bisogna rendere omaggio a questo gesto straor-

dinario, che è un gesto d'attivazione degli archivi, a mio avviso più efficiente e meno malinconico di quello di Foucault. L'archivio operaio nel senso del disseppellimento e della riattivazione operata da Rancière, in una serie di splendidi testi, ha dimostrato la sua fecondità speculativa, proprio in merito a una figura assolutamente originale della trasmissione, di un vero e proprio superamento dei problemi originari di cui parlavo all'inizio. Direi, nel mio proprio lessico, che Rancière ha trovato una forma per eternizzare concettualmente i nostri paradossi originari. Ha prodotto un'idea nuova della trasmissione fuori istituzione.

Tutto ciò, infine, incide sulla concezione stessa del sapere. Il sapere – concepito sotto condizione della massima egalitaria, in un rapporto inedito con l'ignoranza, e come apertura a sua volta di un luogo inedito per l'eguaglianza – è un sapere evidentemente spiazzato rispetto al sapere costituito. Nel mio proprio gergo, questo vorrebbe dire che otteniamo un sapere che è *all'altezza di almeno una verità*. Credo che per Rancière un sapere, un vero sapere, è ciò che viene delucidato o predisposto, in un regime d'ineguaglianza, dalla dichiarazione d'eguaglianza. È il prodotto di una presunta ignoranza, rivendicata in quanto tale in una determinata situazione, dal momento in cui è sottoposta all'autorità della dichiarazione egalitaria, in termini di novità discorsiva. Una volta si sarebbe detto: è un sapere rivoluzionario o emancipatore, un vera scienza, nel senso in cui Nietzsche parla di una *gaia* scienza. Per dirla altrimenti, un tale sapere è l'effetto prodotto su una coscienza dall'incontro reale con un maestro ignorante. Non siamo quindi tanto lontani da quello che Rancière considera il Platone «buono». Perché, come ogni antiplatonico, anche Rancière ha la sua versione «buona» di Platone. Il Platone che ha incontrato, o forse inventato, il maestro ignorante. Il primo ad aver detto «La sola cosa che so è di nulla sapere», e a essersi presentato come maestro ignorante, non è altri che Socrate. L'effetto prodotto sulla coscienza della gioventù dall'incontro con un maestro ignorante, ecco cosa merita il nome di sapere nuovo, o di vero sapere.

Una volta che si abbia tutto ciò sotto gli occhi – e non si tratta che della punta dell'iceberg – si può tornare alla questione dell'educazione. Credo che la principale trasformazione del problema apportata da Rancière destituisca la domanda «Chi educa chi?». Proprio in quanto domanda mal posta. Poiché conduce o all'assunzione della figura del maestro, oppure all'anarchia, nella quale sapere e non-sapere si equivalgono in nome della loro forza vitale,

cioè all'alternativa tra «tutti educano tutti» e «nessuno educa nessuno». È un esempio classico di lotta su due fronti. Si deve rifiutare sia l'Uno del maestro sapiente sia il multiplo inconsistente dei saperi spontanei. La lotta continua contro l'Università e il Partito, ma anche contro gli spontaneisti vitalisti, fautori del puro movimento, o della moltitudine nel senso di Negri. La nuova concezione del legame tra sapere e politica non avvalla né la visione dei partiti illuminati, che è dispotica, né la visione anarchicheggiante, che è asservita all'opinione, e che diventa sempre, in qualche misura, manipolazione di un regime d'ineguaglianza. In entrambi i casi, per esprimerci nei termini di Rancière, la *polis* scompare sotto la *police* (polizia).

La formula giusta è la seguente: *il processo anonimo dell'educazione è la costruzione di un collettivo basato sulle conseguenze di una dichiarazione d'eguaglianza situata.* Ecco che cos'è un'educazione emancipatrice. La domanda «chi educa chi» svanisce. Si può solo dire: «*Noi* ci educhiamo in questo processo», fatto salvo che i contorni di questo «noi» sono ogni volta singolari, ma ogni volta riaffermano in situazione che l'eguaglianza è la sola massima universale. Intesa in questi termini, l'educazione non è una condizione della politica, come per Platone, per il leninismo fossilizzato o per Althusser. Ma non è nemmeno indifferente alla politica, come per gli spontaneismi o vitalismi della creazione immanente del movimento. Bisognerebbe dire – ma mi rendo conto di proporre, con Rancière o in sua vece, un'espressione un po' ostica: *l'educazione è un frammento della politica.* Un frammento uguale ad altri frammenti.

Dal punto di vista logico sono pienamente d'accordo. La difficoltà, il luogo del contendere, è la definizione, o la delimitazione, di questo «noi» anonimo della formula «noi ci educhiamo in questo processo». Su questo punto Rancière non fornisce alcuna regola, non quella dell'apertura, a causa della democrazia. Il democratico, in qualche modo, prende la precauzione fondamentale di non circoscrivere il «noi», nemmeno concettualmente. Certo, egli disquisisce lungamente sul motivo centrale d'ogni comunismo utopico, la comunità degli uguali. Ma concependolo come un mito regolatore, che perdippiù è un risultato sociale, e non come uno strumento del processo politico. Diciamo che non vi è, in Rancière, una figura costituita del militante politico. Invece, nella configurazione platonica che ho precedentemente definito aristocratica, il «noi» è il corpo dell'eguaglianza, il corpo della massima, in

un dato momento del suo processo. Ovviamente è un'aristocrazia contingente. Il «noi» non ha altra funzione che quella di trattare il rapporto del non-rapporto, il rapporto con ciò di cui è l'eterogeneo, di portare la massima egalitaria alle sue estreme conseguenze. È dunque definito da un insieme di militanti, i militanti che si aggregano intorno al corpo situato delle conseguenze del Vero.

Essere militanti significa intraprendere delle traiettorie, cambiare orizzonte, definire delle connessioni improbabili... Ebbene, la connessione improbabile più importante, nel contesto da cui provenivamo, era quella tra intellettuali e operai. In fin dei conti tutta questa storia è anche la storia di una tale connessione. Stiamo discutendo stasera, senza dirlo troppo ad alta voce, della storia filosofica e speculativa della connessione tra intellettuali e operai, se essa sia possibile o impossibile, se sia un rapporto o un non-rapporto, uno scarto, ecc. Ciò che chiamavamo, nell'elemento filomaoista dell'epoca, il legame di massa. Ma il legame di massa è, dal punto di vista dialettico, la potenza dello slegamento. È grazie a un processo di slegamento originario che sorge, come una novità inaudita, la possibilità di un tale legame. Ma questa possibilità costruisce la propria temporalità solo in un'organizzazione politica.

Cerchiamo d'essere un po' più concettuali. Si può riassumere la posizione di Rancière nei termini che seguono: ciò che conta è sempre l'inclusione fugace di un termine soprannumerario. E la mia: ciò che conta è la disciplina di fissazione di un eccesso. Per Rancière il termine soprannumerario può essere descritto, in un dato regime d'ineguaglianza, come parte del senza-parte. Per me, il risultato della disciplina di una verità può essere descritto come molteplicità generica, sottratta a qualsiasi predicato. Per Rancière, ogni eccezione è epocale, o storica. Per me, ogni eccezione è eterna.

Il che mi fornisce l'occasione di concludere con una nota critica specifica, anche per aggiungere una punta d'ironia alla mia etica dell'elogio. Essa concerne Richard Wagner, ed è in relazione con il tema della potenza dello slegato, o del generico, quale l'arte è in grado d'offrirne l'incarnazione molteplice. In uno dei suoi libri Rancière propone un'interpretazione del terzo atto dei *Maestri Cantori*. Il tema dei *Maestri Cantori* è la ricomposizione del rapporto tra il popolo e l'arte. I Maestri cantori sono una corporazione artistica d'artigiani che perpetua e insegna una certa tradizione di canto. Il personaggio-chiave di questa istituzione occupa il grado più basso dell'artigianato, visto che è calzolaio, e ha quasi una funzione d'intoccabile, nel senso indiano del termine. Ma ecco venu-

to il tempo in cui si profila la necessità d'istituire come rapporto, tra il popolo e l'arte, un non-rapporto. Il che giustifica il carattere emblematico della favola, tanto per Rancière quanto per il sottoscritto (ancora i nostri imperativi originari). Irrompe infatti, nella figura di un giovane aristocratico, Walther, un artista nuovo, un'arte nuova, un canto nuovo. Walther, in cui si riconosce un alter ego di Wagner, partecipa al concorso di canto organizzato dai Maestri. Il premio consiste in una giovane da dare in sposa, la bella Eva. Che una fanciulla costituisca la ricompensa dell'arte nuova conviene perfettamente a Wagner, e a molti altri artisti. Capeggiati dall'obbrobrioso Beckmesser, che è a sua volta l'alter ego di Meyerbeer, i rappresentanti più ottusi della tradizione si oppongono ovviamente al canto nuovo. Il personaggio centrale, il calzolaio Hans Sachs, sarà il mediatore della ricostruzione di un rapporto in cui la dimensione non-rapportata del canto nuovo potrà inscriversi. Grazie a una serie d'astuzie, di intrighi – la storia è complicata e ricca di dettagli – farà in modo che il giovin signore possa infine concorrere, vincere il premio, e che si dia dunque la costruzione pubblica di un nuovo rapporto, interno all'arte, tra la tradizione, il popolo e la novità. Lo scopo «militante» di Sachs è di far sì che la novità artistica si articoli alla tradizione, in maniera tale che l'insieme sia costitutivo di una nuova relazione fondamentale tra il popolo e la sua storicità, grazie al medium dell'arte.

L'episodio di cui proponiamo, Rancière e io, due interpretazioni leggermente differenti, è quello in cui, sormontando tutti gli ostacoli, il cavaliere giunge al concorso e canta la sua aria inedita soggiogando il pubblico. Gli viene proposto allora d'incorporarsi alla congregazione dei Maestri Cantori. Ma, indignato per tutte le prepotenze che ha dovuto subire, orgoglioso e solitario come si addice a un romantico tormentato, Walther rifiuta. È a questo punto che interviene la grande dichiarazione del calzolaio. Questi spiega al suo giovane protetto che deve accettare l'offerta, perché solo se il rapporto è costituito come non-rapporto esso ha la possibilità di essere il nuovo *organon* del collettivo. Il popolo potrà essere configurabile dall'arte solo se il non-rapporto tra la tradizione e la novità sarà, in un modo o in un altro, praticabile in quanto rapporto. La lunga tirata di Hans Sachs spiega inoltre che è in gioco il destino della Germania. Egli sostiene infatti una tesi alquanto singolare, e a mio avviso piuttosto giusta, per cui il «vero» destino della Germania, cioè il suo destino universale, non può essere altro che l'arte tedesca. Alla fine il cavaliere ac-

cetta. Il popolo tuttavia non grida «viva Walther!» ma «viva Hans Sachs!», ed è il calzolaio a ricevere, osannato, la corona d'alloro. Insomma, il popolo riconosce che il maestro di tutto questo processo è il miserabile calzolaio.

Rancière sostiene che tutto ciò è profondamente malinconico, poiché l'epoca della possibilità di un vero rapporto tra la nuova arte e i calzolai è finita. Quando Wagner porta a compimento la scrittura dell'opera, immaginarsi l'incoronamento pubblico del calzolaio come sovrano spirituale della figura dell'arte è dell'ordine della pura finzione nostalgica – la nostalgia del giovane Wagner che, nel 1848, montava sulle barricate a Dresda. Si è già – e Wagner lo sa bene – in un processo di disgiunzione completa tra le arti d'avanguardia e i collettivi popolari.

È su questo punto che vorrei segnalare un dissidio.

La scena enuncia che se l'arte non si riconcilia con un potente assenso popolare, nell'attraversamento di un non-rapporto, allora essa diventerà insignificante e sarà rimpiazzata ovunque dalla «cultura» consumabile, di cui Beckmesser è lo stereotipo. Hans Sachs fornisce una figurazione teatrale e musicale a un'idea anticipatrice, ancora oggi in sospeso, poiché il «realismo socialista», che l'ha ripresa, non è riuscito a imporsi: l'idea di una grande arte che non sia né riservata alla borghesia colta, né ridotta a canzonette tonitruanti. Una grande arte di massa, come può esserlo oggi, da Chaplin fino a Kitano, il cinema. Questa Idea si trova, a partire dal XIX secolo, nel divenire tortuoso della sua eternità effettiva. Incoronare il calzolaio Sachs perché ha realizzato sulla scena un'Idea nel corso del suo divenire eterna, significa rendere giustizia a quest'ultima, sebbene le difficoltà storiche di un tale divenire siano patenti da un secolo e mezzo a questa parte. Forse sarebbe stato più convincente se, invece di cantare una nuova canzone, Walther fosse salito in scena dicendo: ho una cinepresa, ho inventato il cinema. Vero è che non arriva proponendo un'arte che sia al contempo l'erede delle tradizioni popolari e una grande novità artistica. Egli non fa altro che intonare un canto un po' nuovo (in effetti, una delle più belle arie di Wagner...). Ma, in fin dei conti, il reale della scena sta in quello che afferma, non in quello che rimpiange. Né l'aria di Walther, né la dichiarazione di Sachs, sono dominate, musicalmente parlando, dalla malinconia. Quest'opera è, *dal punto di vista artistico*, fin dalla concezione primaverile della sua *ouverture*, l'opera dell'allegria costruttiva. Ed è interessante constatare che, se è questione per Sachs di rinunciare a qualcosa (è infat-

ti cosciente che il canto nuovo è quello di Walther, di non essere altro che un mediatore, e che, di conseguenza, pur essendo una sorta di Padre simbolico e innamorato di Eva, sarà Walther a sposarla), una tale rinuncia, al pari del vivo languore del tema della notte d'estate, trasposizione sonora del profumo dei tigli, è riassorbito nell'energia generale della storia popolare, nella fattispecie dello strepito comico del secondo atto, o della manifestazione patriottica e operaia del terzo.

Da qui si evince che la musica crea in sé una figura generica della disciplina artistica come analogia della disciplina politica, la quale invece, dopo il 1848, resta ancora sospesa, e tale resterà dopo la repressione della Comune, fino a Lenin e alla rivoluzione del 1917.

Questo dissidio di dettaglio è interessante, perché riguarda il rapporto con la storia. Rancière incorpora al giudizio che porta sull'allegoria la sua contemporaneità effettiva. Ed è vero che le speranze del 1848 suonano false nel 1850. Ma io ragiono in senso inverso, sostenendo che l'allegoria artistica è prospettica, anticipatrice, è come un segnale temporale del divenire-eterno dell'Idea. La smentita circostanziale della storia non costringe alla malinconia, ma piuttosto al dispiegamento dell'idea nella tensione del suo avvenire, fosse anche un avvenire molto lontano. È d'altronde così che lo intende Wagner nelle fanfare artistiche che accompagnano l'incoronazione di Hans Sachs il calzolaio. Infatti, la domanda wagneriana: «chi è il padrone (*maître*) delle arti?» è sempre stata presente nei nostri lavori intorno all'opera di Rancière, soprattutto di quelli riguardanti il cinema.

Le Idee, e il loro divenire in mondi disparati, non devono essere giudicate a partire da ciò che ha determinato le circostanze del loro apparente fallimento in tale o tal'altra sequenza storica, ma attraverso il divenire, punto per punto, del loro imporsi, grazie alla traversata d'imprevedibili nuovi mondi.

Gilles Deleuze
Gilles Deleuze. Sur Le Pli: Leibniz et le baroque, in *Annuaire philosophique 1988-1989*, Seuil, Paris 1989, pp. 161-84.
Alexandre Kojève
Hegel en France, in *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, François Maspero, Paris 1978, pp. 11-17.
Georges Canguilhem
Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?, in *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque 6-7-8 décembre 1990*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 295-304.
Paul Ricoeur
Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur, «Elucidation», n. 6-7, mars 2003, pp. 14-22.
Jean-Paul Sartre
Melancholia: Saisissement, dessaisie, fidélité, «Les Temps Modernes», 1990, pp. 14-22.
Louis Althusser
Le (re)commencement du matérialisme dialectique, «Critique», n. 240, 1967, pp. 438-467.
Jean-François Lyotard
Custos, quid noctis?, «Critique», n. 450, 1984, pp. 851-863.
Françoise Proust
Sur le livre de Françoise Proust: Kant: le ton de l'histoire, «Les Temps Modernes», n. 565-566, 1993, pp. 238-248.
Jean-Luc Nancy
L'offrande réservée, in *Sens en tous sens: Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, éd. Francis Guibal et Jean-Clet Martin, Galilée, Paris 2004.
Barbara Cassin
Logologie contre ontologie, «Po&sie», n. 78, 1996, pp. 111-116.
Christian Jambet e Guy Lardreau
Un ange est passé, in *La situation actuelle sur le front de la philosophie* («Cahier Yenan», n. 4), François Maspéro, Paris 1977, pp. 63-82.
Jacques Ranciere
Les Leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête, in *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, éditions Horlieu, Paris pp. 131-154.

Indice

Prefazione 5

Gilles Deleuze. Su *La piega. Leibniz e il barocco* 19

Alexandre Kojève. Hegel in Francia 41

C'è una teoria del soggetto in Georges Canguilhem? 47

Il supposto soggetto cristiano di Paul Ricoeur 58

Jean-Paul Sartre. Convocazione, revocazione, fedeltà 72

Louis Althusser. Il (ri)cominciamento del materialismo dialettico 82

Jean-François Lyotard. *Custos, quid noctis?* 106

Françoise Proust. Il tono della storia 120

Jean-Luc Nancy. L'offerta riservata 131

Barbara Cassin. Logologia contro ontologia 143

Christian Jambet e Guy Lardreau. È passato un angelo? 153

Jacques Rancière. Sapere e potere dopo la tempesta 170

Finito di stampare nel mese di settembre 2013
presso la tipografia Arti Grafiche La Moderna (Roma)
per conto delle edizioni DeriveApprodi

Derive APPRODI

Alain Badiou

L'AVVENTURA DELLA FILOSOFIA FRANCESE

Non esiste un pensiero contemporaneo a prescindere dalla filosofia francese dell'ultimo mezzo secolo.
Le sue figure, da Michel Foucault e Gilles Deleuze a Jean-Luc Nancy e Jean-François Lyotard, passando per i vecchi maestri quali Canguilhem, Sartre e Althusser, hanno dominato e rinnovato dalle fondamenta il pensiero del Novecento. Alain Badiou è uno di essi.
Questo libro è una storia per ritratti della filosofia francese, scaturita dalla penna di colui che Slavoj Žizek ha definito «il più grande filosofo vivente». Non il racconto agiografico dei suoi protagonisti, ma l'incontro con ciascuno di essi, dal quale sgorgano critica, rispetto, polemica, ma soprattutto una vera discussione filosofica.
Un grande affresco, a volte denso, spesso ironico, sempre appassionato per capire la posta in gioco di una stagione del pensiero che sembra volgere al termine ma che, nella sua vivacità, ha ancora molto da dirci.


ISBN 978-88-6548-068-7
9 788865 480687

Euro 17,00